دراسات صدرائية



أحمد عبد السادة زوير



نظرية المكان الطبيعي

دراسة في فلسفة صدر الدين الشيرازي





نظرية المكان الطبيعي

دراسة في فلسفة صدر الدين الشيرازي

نظرية المكان الطبيعي

دراسة في فلسفة
صدر الدين الشيرازي

د. أحمد عبد السادة زوير

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-40-064-7

[٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ]





العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org

تصميم:



إخراج فني

إبراهيم شحوري

طباعة





﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ
إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا مَكَانٗا شَرۡقِيّٗا﴾

[سورة **مريم**، الآية ١٦]



المحتويات





الإهداء

إلى أستاذنا المرحوم د. ناجي حسين الكناني



كلمة الناشر

شرع الفلاسفة بتأثير من أرسطو في ترتيب نظامهم الفلسفي بالمنطق، ثم الطبيعيات، فالإلهيات. ويوحي هذا الترتيب بأولوية الفكر على ما عداه أولوية فهم وتنسيق وإدراك، فالمنطق فن ونهج، يُتوصل منه إلى سائر العلوم، فهو من علوم الوسائل. أمّا الطبيعيات والإلهيات فهي من علوم الغايات. وإضافةً إلى مطلوبيتهما في أنفسهما، يحتل كل من الطبيعي والإلهي المستوى نفسه من حيث الجهد العلمي؛ وذلك لعدم خلوهما عن «انغلاق شديد، واشتباه عظيم. والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل، وتمييز للذهن، وتصفية للفكر، وتدقيق للنظر، وانقطاع عن الشوائب الحسيّة، وانفصال عن الوساوس العاديّة». بل إن للمحسوس أولويةً على المعقول من جهة التعلّم؛ لكونه أقرب تناولًا للإنسان وأسهل فهمًا. من هنا فقد جارى فلاسفة الإسلام المعلم الأول في ابتدائه في تعليمه بالطبيعيات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا، وختمه بالفلسفيات التي هي أقدمها في الوجود بالقياس إلى نفس الأمر، متدرجًا في التعليم من مبادئ المحسوسات، إلى المحسوسات، ومنها إلى المعقولات؛ من باب الأنس بالمحسوسات للدربة على

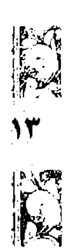


المعقولات؛ طلبًا لسهولة التعليم.

وعليه، فإن الطبيعيات من علوم الغايات التي تطلب لذاتها وتستدعي جهدًا علميًا نظرًا لانغلاقها واحتياجها إلى إيغال فكري ممنهج، وهي تتساوى من هذه الجهة مع مباحث الإلهيات، وإن كانت قد تعتبر من آليات تبسيط الفهم بالنسبة إلى الإلهيات بالنظر المنهجي. وتحوي الطبيعيات – كما نجدها عند أرسطو وابن سينا – على ثمانية علوم رئيسة، يتفرع منها علوم خاضعة لمبادئها. وأول هذه العلوم يختص بالأمور العامة لجميع الطبيعيات، من قبيل المادة، والصورة، والحركة، والطبيعة، والأسباب بالنهاية وغير النهاية، وتعلق الحركات بالمحركات، وإثباتها إلى محرك أول واحد غير متحرك وغير متناهي القوة، لا جسم ولا في جسم، ويشتمل عليه كتاب الكيان، أو السماع الطبيعي.

والخوض في فكرة المكان – وهو من مندرجات السماع الطبيعي – يستتبع بحثًا حول رزمة كاملة من المفاهيم والأدوات الشائكة والتي تتعلق بمفهوم الحركة والحيز والزمن والملاء والخلاء، مضافًا إلى مفهوم الجسم الطبيعي والهندسي والشكل والأبعاد والجهات والتناهي، كما تتطلب المعالجة استدعاءً لآليات المنطق والفيزياء وعلاقة العلم بالفلسفة.

والمكان – وفقًا للسياق الفلسفي الغربي – لا يفهم من خلال الطابع الميكانيكي البحت، وإنما هو أكثر من مجرد منظر طبيعي، فقد نُظر إليه على أنه صفة وعلاقة شاملة وأساسية للمنظومات المادية، بل ويرتد المكان في بعض الاعتبارات إلى منتج عقلي أو شكل من أشكال الإحساس الذاتي، فيرقى إلى مستوى الحالة



النفسية التي يستعاد عن طريقها التاريخ الشخصي المتجذر في اللاوعي المرتبط بهذا المكان أو ذاك، وهو المكان الذي يمكننا الإمساك به، والذي يمكن الدفاع عنه ضد القوى المعادية، وهذا المكان الذي ينجذب نحو الخيال لا يمكن أن يبقى مكانًا لا مباليًا، ذا أبعاد هندسية وحسب.

بينما يُنظر إليه - وفقًا للسياق الفلسفي الإسلامي - في نطاق البحث حول مدى ارتباط الطبيعة بعالم ما بعد الطبيعة، وهو تعبير آخر عن ردم الثغرة ما بين الروح والجسد، الفكر والمادة. ومن هذه الزاوية تحديدًا ينبغي أن نفهم مبررات عقد مباحث تتعلق بالعلم بالسماويات والأرض وما بينهما. هو بحث عن جانب العود في سلسلة الوجود في مقابل جانب البدء. بل إن الشيرازي يعنونه بوضوح كمبحث «في النظر المختص بعلم المعاد». وبذلك يتخذ البحث الطبيعي في فلسفة الإسلاميين المتأخرين طابعًا توظيفيًا، فيبحث في تقسيم الجسم إلى بسيط ومركب، وتقسيم البسيط إلى فلكي وأرضي، سعيًا إلى التمهيد للسير الفلسفي من عالم الطبيعة إلى عالم ما وراء الطبيعة. وعالم الطبيعة بحسب هذه النظرة مبتدأ: هو عالم قوابل التكوين، بخلاف عالم السماوات والأفلاك الذي هو عالم بسيط تام الفعلية. إن البذرة التي يدسّها الفيلسوف على أرض الطبيعة لا بد أن تنمو وتثمر وتصل إلى نهاياتها، حيث الخضوع الكوني للّه وامتثال الكلّ لأمره التكويني، فالكل خاضع له؛ سواء تمثّل هذا الخضوع بصورة أجرام كريمة صافية دوريّة الحركات، دائمة الأشواق، تترشّح من حركاتها البركات والخيرات على ما دونها، بأن كان كلّ جرم سماوي حيوانًا مطيعًا للّه جلّ وعزّ، متصرّفًا في نظام الكون بالتدبير، متجلّيًا بقدر قسطه ومرتبته بانتقاش صور



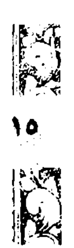
الأشياء وأحوالها في لوح نفسه، ورقيم ذهنه، وكتاب عقله، أو تمثّل هذا الخضوع بصورة ذرّات مركّبة بدورها من أجزاء أصغر تخوض لجّة الوجود الطبيعي كلّه بأمر ربّها، فإنّ التنوع في تصوير الخضوع لا يضرّ بأصل حقيقة الخضوع.

وقد تناولت هذه الدراسة موضوع نظرية المكان الطبيعي، دراسةً في فلسفة صدر الدين الشيرازي، والتي تحتوي على خارطة فلسفية متشعبة يمكن تعقب جذورها التاريخية على يد أفلاطون وأرسطو، كما يمكن تعقب جذورها الفلسفية باعتبار المكان محورًا لتفسير الوجود وأصله وذلك في الحضارة السابقة لحضارة اليونان.

وعمومًا، فقد انقسم فلاسفة الإسلام في رؤيتهم للمكان وبتأثير من فلاسفة اليونان إلى تصورين رئيسين: تصور أفلاطوني متأثر بالرياضيات والهندسة، يرى أن المكان لا يتعلق بالأجسام ولا بالسطوح لأنه عبارة عن هذا الفضاء الموجود بين أطراف الإناء. وتصور أرسطي متأثر بالفلسفة الطبيعية، حيث ينظر إلى المكان على أنه السطح الباطن من الجسم الحاوي للشيء.

وقد جاءت الحقبة الإسلامية الأولى متابعةً لحد كبير من التفسير الأرسطي للمكان بالسطح، بخلاف الحقبة التي تلت ابن رشد حيث نجد مخالفةً لأرسطو عند الفخر الرازي والطوسي والإيجي والتفتازاني والجرجاني الذين قالوا بالبُعد، باستثناء الكاتبي والحلي اللذَين تبنّيا رأي ابن سينا.

وعلى الرغم من أن النصوص التي تناقلها الفلاسفة كانت تنتمي بأجمعها لكتاب **السماع الطبيعي** وشرحه لابن سينا، إلا أنه يظهر على الشيرازي متابعته الحثيثة لمباحث إمام المشككين



فخر الدين الرازي الموسومة بالمشرقية؛ إجابةً عن تلك الشكوك. وتأثره الواضح بالطوسي والحلي، وبالمنهج النقدي لدى الطوسي في حقيقة المكان. إلى جانب تصدّيه للآراء ومراجعته التصويبية للاستدلالات وردوده على التشكيكات. مقتصرًا في ذلك كله على أدق الاعتراضات والشكوك والتساؤلات والرد عليها. كما يظهر بوضوح أن المعالجات التي توصل إليها الشيرازي عن المكان والخلاء كانت معالجات فلسفيةً علميةً عرفانيةً، مستندة إلى النصوص القرآنية والسنة النبوية وأخبار المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مع مقارنتها بما انكشف لنفوس السالكين في المقامات الأوحدية.

وثمة آراء توصل إليها هذا الفيلسوف المتفرد بخصوص المكان تستحق الدراسة المتخصصة والمعمقة، كرأيه في مبحث المكان وحرصه على عدّه مع الزمان واحدًا من أبعاد الجسم؛ ورأيه في أن المكان بُعدٌ جوهري مجرد وهو مساوٍ لحجم العالم المساوي لحجم الجسم ذي المكان من جهة كونه حالًا فيه؛ ورأيه في أن المكان يتعلق بالوجود الطبيعي للأشياء، وأما خارج حدود هذا العالم فإن طبيعته تتغير بمعنى لم يعد المكان الذي ذكرناه.

في هذا السياق، وحرصًا منها على نشر الدراسات والأعمال البحثية الهادفة، تقدم **دار المعارف الحكمية** هذه الدراسة.



المقدمة

حمل تاريخ الفلسفة الإسلامية كثيرًا من الأسماء الفكرية التي شكلت منعطفًا في التاريخ الفلسفي. وقد نال البعض منها الإضاءة من قبل الباحثين والمهتمين، بينما بقيت أسماء كبيرة ومهمة لم تأخذ حظها المفترض من البحث.

فعلى الرغم من تحدث مؤرخي الفلسفة عن أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي (ت.٢٥٢هـ، ٨٦٦م) كأول فيلسوف عربي في العالم الإسلامي، إلا أن ظهور الفلسفة الإسلامية بشكل منتظم تم على يد أبي نصر الفارابي (ت.٣٣٩هـ، ٩٥٠م)، ثم بلغت الحركة الفكرية الفلسفية ذروتها بظهور ابن سينا، (ت.٤٢٨هـ، ١٠٣٦م) حتى أخذت تعطي ثمارها بوضوح وشمول. ونواجه بعد ابن سينا، وبغض النظر عن شيخ الإشراق السهروردي (ت.٥٨٧هـ، ١١٩١م) المقتول وحكمته الإشراقية، في بلاد فارس مذهبَين فكريَّين فلسفيَّين؛ الأول مذهب شيراز الكلامي الفلسفي والثاني مذهب أصفهان الكلامي الفلسفي. ولن نتحدث هنا عن خصوصيات هذَين المذهبَين الفلسفيَّين في إيران وأتباعهما، وإنما نتناول صدر الدين الشيرازي[1] الذي جمع ثمار المذهبَين،

---

(١) هو محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، من عائلة «قوامي» التي =



والذي لم يكن أبرز شخصيات المذهب الأصفهاني[1] فحسب، بل يعد من أبرز الفلاسفة المسلمين في العصور كافة؛ فقد كان

= كانت تقطن مدينة شيراز. وُلِدَ في هذه المدينة سنة (٩٧٩هـ./١٥٦٩م)، وتوفي في البصرة في طريقه إلى الحج أو بعد رجوعه للمرة السابعة. وأما أبوه، فكان أحد وزراء العهد الصفوي، وذا مكانة سياسية مرموقة. لُقِّبَ بألقاب عدَّة هي «صدر الدين»، والمعروف في لسان العامة بـ«ملا صدرا»، وعند أبناء مدرسته بـ«الأخوند» و«صدر المتألهين». والواقع أن ولادته لم تتحدد إلا في وقت متأخر، حيث كشفها العلامة المحقق الفيلسوف الإسلامي محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١-١٤٠٢هـ./١٩٠١-١٩٨٢م) صاحب تفسير «**الميزان**»، عند قيامه بتصحيح متون كتاب «**الأسفار**»، ذلك أنه وجد بخط صدر المتألهين نفسه جملةً علقها على إحدى حواشي الكتاب قائلًا: «أُفِيضَتْ علي هذه الحقيقة يوم الجمعة السابع من جمادى الأولى ١٠٣٧هـ.، ومضى لي من العمر ثمانية وخمسون عامًا»، ولما كانت وفاة صدر الدين معلومةً وهي عام (١٠٥٠هـ.-١٦٤٠م)، فعند طرح ٥٨ من ١٠٣٧هـ.، تكون سنة ولادته (٩٧٩هـ)، فيكون بذلك عمره واحدًا وسبعين عامًا. ينظر في ترجمته: خير الدين الزركلي، **قاموس الأعلام** (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة ٣، ١٩٧٠م)، الجزء ٦، الصفحة ١٩٣.

(١) كان الشيخ رجب علي التبريزي أحد تلاميذ أبي قاسم الفندرسكي من المعاصرين لصدر الدين الشيرازي، إلا أنه يختلف عنه كثيرًا من حيث الفكر وأسلوب التفكير. فالحكيم التبريزي كان يعارض بشدة فكرة الحركة في الجوهر ولم يستقبل فكرة الوجود الذهني. وانبرى في رسالته المسماة **الأصل الأصيل** للتدليل على بطلان الوجود الذهني مستعينًا بمقدمتَين. ومن القضايا الأساسية التي يؤكد عليها الشيخ التبريزي اعتقاده بأن إطلاق الوجود على الواجب والممكنات إنما هو قبيل الاشتراك اللفظي. كما تشبث على هذا الصعيد بقول حكماء الهند: «اللّه موجود»، لكن ليس بوجود الممكنات. يراجع غلام حسين الإبراهيمي الديناني، **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، (بيروت -لبنان: دار الهادي، الطبعة ٢، ١٤٢٩هـ.، ٢٠٠٨م)، الجزء ٢، الصفحة ١٣٢.



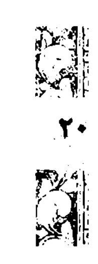
هذا الفيلسوف الكبير على اطلاع واسع بكافة التيارات الفكرية في العالم الإسلامي[١]، والاطلاع هذا كان له الأثر الكبير في تأسيس نظام فلسفي لا نظير له، أجاب فيه عن الكثير من المعضلات الفلسفية، والذي عرف بالحكمة المتعالية والتي قيل الكثير فيها ولا زالت كتب هذا الفيلسوف وأفكاره موضع اهتمام، ولا سيما في المدارس العلمية الدينية (الحوزات) على الرغم من مرور نحو أربعة قرون عليها.

ولعل المقارن بين نتاج المؤسسات الأكاديمية ونتاج المدارس الدينية بخصوص الدراسات عن الشيرازي يجد غلبة أدوار المؤسسات الدينية. والذي دفعني لهذه الدراسة ليس هذا فقط، بل حاجة المكتبة الفلسفية في العراق والبلدان الأخرى إلى هذه الدراسات، ولقد فتحت هذه الدراسة الباب لدراسة التراث الفلسفي القيم بعد ابن رشد (ت.٥٩٥هـ، ١١٩٨م)، لتجاوز خطأ الرأي القائل إن الفلسفة الإسلامية دفنت بموت الأخير بحسب التواريخ الفلسفية[٢] التي تتوقف عند فيلسوف قرطبة دون أن تتعداه. وزيادةً في تحديد موضوع دراستي هذه أقول إن فصولها أو مباحثها جاءت في مضمار الفلسفة الطبيعية بعد أن كرس الشيرازي جزءًا من كتابه الكبير **الأسفار** لنقاش القضايا الطبيعية،

---

(١) ينظر: محمد المصباحي، **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، بدون تاريخ)، الصفحتان ٦ و٧.

(٢) هذا لا يعني أنه لا يوجد كتاب لتاريخ الفلسفة يتعدى ابن رشد، نعم هناك بعض التواريخ التي تذكر إنجازات الشيرازي والفلاسفة الذين سبقوه لكنها قليلة إذا ما قورنت بغيرها قياسًا بالإنجازات التي ظهرت في الفلسفة بعد ابن رشد.



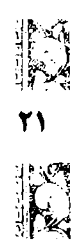
فجاءت الدراسة لمناقشة جزء من الفلسفة الطبيعية وهو ما يسمّى بـ«نظرية المكان الطبيعي» مستعملًا المنهج التحليلي للنصوص والمنهج التاريخي لمقارنتها بآراء الفلاسفة السابقين على الشيرازي واللاحقين عليه ولأجل بيان ميادين دراسة المكان الطبيعي عند الشيرازي في ثلاثة فصول وتمهيد تسبقها مقدمة عن أهمية البحث وخاتمة عن نتائجه.

تناولنا في التمهيد ثلاثة أقسام: القسم الأول أدرجنا فيه إشكالية المكان عبر التاريخ، أما القسم الثاني والثالث، فتناولنا فيه أهم المفكرين القائلين بالبعد والمفكرين القائلين بالسطح، مدخلًا لدراسة نظرية المكان الطبيعي عند الشيرازي.

وأما الفصل الأول فتناولنا فيه أهم العوامل الفاعلة والمؤثرة في فلسفة المكان الطبيعي ذات الصلة بالموضوع مثل: العلوم الطبيعية، ومبادئ الجسم الطبيعي، والحركة والزمان، ويبقى جديد الشيرازي هو البعد الرابع.

أما بالنسبة للفصل الثاني، فقد حلّلت فيه نظرية الشيرازي عن طريق وجود المكان وتحديد وطبيعة المكان، مسلطًا الضوء على الجانب النقدي الذي مارسه ملا صدرا أثناء عرضه الآراء الفلسفية السابقة والرد عليها بالأدلة العقلية مستفيدًا من نصوص الفلاسفة الذين سبقوه بصورة نقدية، ورابطًا التفسير الطبيعي للمكان بالتفسير الميتافيزيقي على أساس «المتعالي» قبل كانت بقرنَين.

واتصلت الدراسة في الفصل الثالث بموضوع المكان اتصالًا متقاربًا من حيث تصور المكان عند الفلاسفة السابقين واللاحقين، باستثناء مشكلة المكان الخالي «الخلاء» وقضية تحديد طبيعته

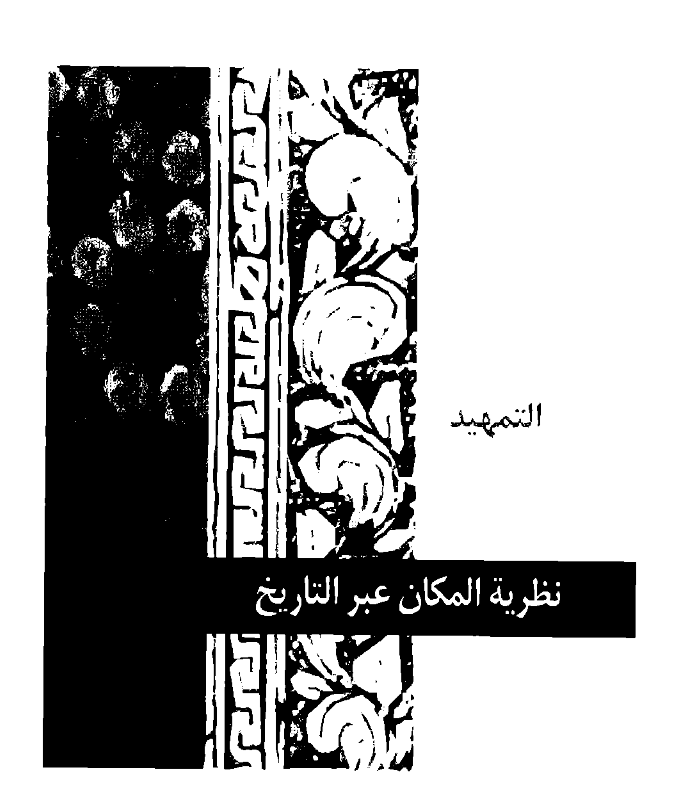


ومقوماته وحقيقته وإطاره المعرفي ووجوده أو عدمه. وعليه تكون الدراسة كاشفةً عن تحليل الشيرازي للآراء بصورة نقدية فاحصة اعتمادًا على الأدلة الاعتبارية التجريبية والعقلية في تفنيد فكرة وجود الخلاء، ويبيّن ضعف أدلتهم وينقّي الأدلة التي توارثها الفلاسفة من النقص.

كان مصدري الرئيسي في الدراسة مؤلفات الشيرازي وبالأخص كتابه الكبير **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مضافًا إلى سائر مؤلفاته التي شكلت أيضًا موردًا أساسيًّا، من غير أن أُهمل المراجع الأخرى ذات العلاقة ولا سيما الدراسات التي سبقتني في تناول موضوع المكان فلسفيًا، كما يظهر من طيّات البحث، الذي اختتمته بخاتمة «النتائج» التي توصلت إليها كما هو المعمول في البحوث العلمية.

وليس لي أخيرًا إلا أن أشكر الأستاذ الدكتور علي حسين الجابري الذي أعانني كثيرًا في إخراج الدراسة بهذا الشكل من المضمون عند إشرافه على البحث في مرحلة الماجستير. كما وأشكر السادة القيمين في معهد المعارف الحكمية على تبني طباعة الدراسة، والشكر للّه أولًا وأخيرًا.

الباحث



التمهيد

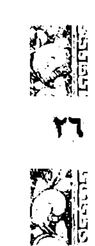
نظرية المكان عبر التاريخ



القسم الأول: إشكالية المكان

مباحث المكان من المشكلات الفلسفية التي ما أن توضع على بساط البحث حتى تنتج معنًى معقدًا غامضًا كل الغموض لاختلاط العلم فيه مع الفلسفة، ذاك أن مفهوم المكان في الفكر الفلسفي يقترن بمفهوم الحركة أو الزمان، وإن عدّه البعض أحد المفاهيم المنطقية البسيطة الواضحة، لكن سرعان ما يدرك الذهن أنه أمام مفهوم فلسفي متشعب النواحي عميق المباني، وما يكاد التحليل العقلي يستثبت طرفًا من مشكلة المكان حتى تتشعب به الاتجاهات إلى مشكلات أخرى أشد غموضًا وأكثر تعقيدًا في مناقشتنا لمشكلة المكان ذاتها، فمثلًا لا مفر للعقل من مواجهة مشكلة الخلاء، كذلك موقع المكان في العلوم الطبيعية والإطارين المنطقي والفيزيائي للموضوع الفلسفي، لأن الحديث عن المكان حديث موصول بالخلاء ولواحقهِ بحيث لا نستطيع عزل أي من هذه المفاهيم عن بعضها، وتلك مسألة قديمة قدم البحث الفلسفي الإنساني.

ولعل هذا يفسر لنا سر اهتمام أرسطوطاليس بالمكان في المقام الأول حين يتحدث عن الظواهر الحسية التي تثبت لنا وجود المكان الطبيعي وتحققه في عالم الظواهر، مع ذلك فالمكان فلسفيًا أمر



غير واضح أو غير ظاهر في ذاته. علينا أن نستخلصه استخلاصًا من ظاهرة الأجسام وهي تحلّ في مواضعها، أو من ظاهرة الحركة وانتقالها من حيز إلى حيز، أو من ظاهرة وجود الجسم وتنقله بين الجهات[١] الست، وأكبر الظن أن أرسطو لم يلقِ ظلالًا من الشك والحيرة على معنى المكان في ذاته بقدر ما كان يرد على بعض الفلاسفة السابقين عليه الذين أنكروا وجود المكان، على أن طبيعة المكان وما يلابسها من مشكلات فيزيقية وميتافيزيقية ومنطقية تقتضي مثل هذا المنهج من التدرج في إثبات حقيقته وآنيته.

وليس بالضرورة أن نذهب مع النظرية الأرسطية في كل تفريعاتها وأبعادها فيما يتعلق بمشكلة المكان، ذاك أن الجانب الأكبر في هذه النظرية طوّرته مواقف الفلاسفة المسلمين، كما سنرى في ثنايا هذه الرسالة.

أولًا: مفهوم المكان وإشكاليته عند فلاسفة اليونان القدماء

لا تظهر أي فكرة للوجود دون تأمل، بل بعد الفحص والملاحظة تصير جليةً لمن يبحث عنها. وإنّ نظرية المكان في بدايتها لم تكن واضحةً كما هي اليوم، بعد أن ارتبطت التكنولوجيا بحياة الإنسان[٢]،

---

(١) سوف نقف أمام هذه الادلة التي استدل بها الفلاسفة وفيلسوفنا الشيرازي على وجود المكان في المبحث الأول من الفصل الثاني.

(٢) على خلاف الإنسان في بدايات الحضارات الذي كان يترقى بأفكاره الأولى عن الطبيعة والشكل والعدد إلى أن يصل إلى سد احتياجاته، ولم يكن التأمل واضحًا في تفكيره بقدر سد الحاجات الضرورية، أقول الضرورية لأشير إلى أن مواضيع البحث النظرية لم تكن من الضروريات الحيوية، لكن بعد أن أجهد =



وبالرغم من سطوع هذه الحقيقة إلّا أن الوجود في كنهه وتجلياته يلفه الغموض والإبهام فهو أشد الأسرار خفاءً، حتى يصدق عليه القول أنه المعنى القريب البعيد.

وفكرة المكان من الأفكار التي لم تتضح إلا بمرور الزمن حين أخذت قدرًا من التفسير العميق مستفيدةً من تقدم العلوم والفلسفة، بمعنى آخر فإن أي فكرة تطرأ على ذهن الإنسان، فالإنسان يبحث عن جوانبها من ثم يصل إلى ما توصل إليه العلم الحديث من ربط الزمان بالمكان[١] ولا سيما في الفلسفة الفيزيائية على يد أينشتاين، وكيف تطورت هذه الفلسفة الفيزيائية على يد رجال مدارس فلسفة العلم[٢] المختلفة. ولكن هذا ليس موضوعًا لنا الآن ما دمنا نفتش عن الجذور الأولى للمكان.

لكنه يصعب علينا القول إن العلم الطبيعي قد انقطعت صلته نهائيًا بالعلم القديم كما وصلنا عن طريق الإغريق، ما دامت طبيعته تراكميةً.

= الإنسان في سد هذه الضروريات راح يبحث عن إجابة على أسئلة الحاجة ثم الدهشة والرهبة. ينظر: محمد عبد اللطيف مطلب، **تاريخ العلوم الطبيعية** (منشورات الثقافة والفنون- العراقية، ١٩٧٨م)، الصفحة ٩.

(١) هذا ما سوف نجده في تطور مرحلة فكر المكان عند الفلاسفة في جميع الحقب التاريخية، كيف اختلف التفسير من فيلسوف إلى آخر ومن عصر إلى آخر.

(٢) ظهر في الفيزياء المعاصرة أو فلسفة العلم كيف ربط العلماء بين فكرتَي الزمان والمكان وقد سبق صدر الدين الشيرازي النظرية النسبية في ذلك حين عدّ الزمن أحد أبعاد الجسم؛ أي إن الجسم يحوي أربعة أبعاد هي الطول والعرض والعمق والزمن. ولمزيد عن فكر الشيرازي حول الزمن فقد تم تناول المسألة في المبحث الثاني من الفصل الثاني: الزمن وعلاقته بالمكان من وجهة نظر الشيرازي.

أ. طاليس (٦٢٤-٥٤٦ ق. م)

أما المعالجات التي قدمها فلاسفة اليونان قبل سقراط، فإن طاليس الملطي لم يهتم كثيرًا بمثل هذه الموضوعات، لأن السؤال الذي شغل عقول تلك الحقبة هو البحث عن أصل الأشياء، إلا أن اعتقادهم بالمكان كان حاضرًا عن طريق نصوصهم التي تخبرنا أن هذا العالم لم يكن خاليًا بل ممتلئًا بالآلهة والأنفس[١].

ب. أنكسمندريس (٦١٠- ٥٤٧ ق. م)

يخبرنا جيجن على لسان أنكسمندريس: أن فكرة اللامحدود أو الأبيرون هي ذاتها فكرة الخواء لكن بعد تطوير ما وردنا عن هزيود وأنه ذاته في المحل الأول[٢].

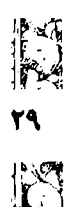
ت. أنكسيمنس (٥٨٨- ٥٢٤ ق.م)

بينما لم يظهر نص يمكن أن يفهم منه أن أنكسيمنس قد أشار إلى مفهوم المكان بخلاف طاليس وأنكسمندريس اللذَين قد يُفهم من نصوصهما كلام حول معنى المكان، لكن يشير حسن مجيد العبيد

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، **فجر الفلاسفة اليونان قبل سقراط**، (القاهرة: الطبعة ١، ١٩٥٤م)، الصفحة ٥١؛ يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية** (بيروت: دار القلم)، الجزء ١، الصفحة ١٣؛ عزت قرني، **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون**، (جامعة الكويت، ١٩٩٣)، الصفحة ٢٥.

(٢) ينظر: أولف جيجين، **المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية**، ترجمة عزت القرني (القاهرة: ١٩٧٦)، الصفحات ٤٠ إلى ٢٨٤.



إلى: أن الفكرة القائلة «التخلخل والتكاثف في الاشياء» التي تنسب الى أنكسيمنس لا تعني إقرارًا بوجود الخلاء في العالم[١].

ث. هرقليطس (٥٤٠- ٤٧٥ ق.م)

كذلك الحال مع هرقليطس ونصوصه التي ذكرها بعض الباحثين في دراساتهم عن الفلسفة اليونانية والقائلين إن العالم واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد وسوف يوجد إلى الأزل[٢]، فهو يرى أن هذا العالم في تغير مستمر، أي إن الوجود كله محكوم بظاهرة التغير في الملاء.

ج. المدرسة الفيثاغورية

مع الانتقال من المدرسة الطبيعية يظهر لنا تفسير يتخطى التفسير الطبيعي وهو تفسير رياضي هندسي للوجود، فالمكان عند فيثاغورس يأخذ الطابع الهندسي وليس الحسابي[٣]، فالوجود ممتد

(١) حسن مجيد العبيد، **نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية ابن سينا أنموذجًا**، (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة ١، ٢٠٠٧)، الصفحة ٢٢.

(٢) عزت قرني، **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون**، الصفحة ٤٥؛ كذلك: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الجزء ١، الصفحة ١٨.

(٣) بمعنى أن الوجود ليس على شكل أرقام بل أشكال هندسية، فالواحد يمثل النقطة ورقم ٢ يمثل الخط ورقم ٣ يمثل المثلث. يراجع: عزت القرني، **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون**، الصفحة٣٢. كذلك هنالك تقسيم غير الذي ذكرناه. ينظر: ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد =



بشكله الهندسي بمعنى أنه لا يوجد خلاء خارج العالم كما صرح به فلوطرخس[١] بينما يوجد ملاء داخل العالم يفصل بين الأعداد أو الوحدات، وهذا الفاصل هو الهواء[٢]، وهذا هو الفهم الجديد (الهندسي) للمكان كما ظهر لدى رجال المدرسة الفيثاغورية.

ح. المدرسة الآيلية

مع المدرسة الآيلية تظهر الإشكاليات التي أثارها الفلاسفة الذين تابعوا هذه المدرسة وآراءها حول المكان ووجوده، أو خالفوها:

فظهرت معالمها مثلًا في آلية الذريين وعقلانية أنكساغوراس وميثولوجية أمبادقليس وجدلية أفلاطون ومنهجية أرسطو... وتعود حصيلة المدرسة في نهاية الشوط كأنها بدء للميتافيزيقا وللمنطق معًا[٣].

ومن أهم نتائج هذا الموقف الفلسفي إنكار التعدد والحركة والزمن والخلاء. ولعل أخطر المفاهيم التي ينكرها بارمنيدس[٤] هو الخلاء الذي اعترض الفلاسفة السابقون عليه وعمد إلى تشخيص

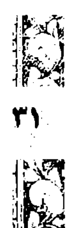
= المنعم مجاهد (القاهرة: دار الثقافة للنشر، ١٩٨٤)، الصفحة ٤١.

(١) فلوطرخس، الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة، ضمن كتاب أرسطو طاليس في كتاب **النفس**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: ١٩٥٤)، الصفحة ١٢٩.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، **فجر الفلاسفة اليونان قبل سقراط**، الصفحة ٢١٣.

(٣) جعفر آل ياسين، **فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط**، (بغداد: منشورات مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، الطبعة ٣)، الصفحة ٤٧.

(٤) عزت القرني، **تاريخ الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون**، الصفحتان ٥٧ و٥٨.



الوجود في كرة مادية متصلة، مع ذلك هي واحدة غير منقسمة[١]، فهو وجود محض واحد ومحدود.

لم يختلف زينون عن أستاذه بامنيدس في إنكاره للمكان والحركة، فهو أول حكيم أثبت بحجج فلسفية أن المكان غير موجود، وأن العالم مملوء ولا يوجد فيه خلاء، فكان نفيه التعدد والحركة[٢] محل نقاش كبير عند أرسطو.

وإن نفي زينون التعدد أو الكثرة يلحظ تسلسل المكان إلى غير نهاية، أي إن المكان موجود في مكان غير الأول إلى أن ينتهي إلى غير نهاية[٣].

ويرى ولتر ستيس أن «كل الحجج التي يستخدمها زينون من الكثرة والحركة هي في الواقع مجرد تنويعات لحجة واحدة وهذه الحجة تنطبق سواء على المكان أو الزمان أو أي شيء يمكن قياسة كميًا[٤].

---

(١) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الجزء ١، الصفحة ٣٠.

(٢) يراجع: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الجزء ١، الصفحة ٤٥. كذلك عزت القرني، **تاريخ الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون**، الصفحة ٦٤. ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الصفحة ٥٧. جعفر آل ياسين، **فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط**، الصفحة ٥٦.

(٣) يراجع حجج زينون التعدد الموجود في المصادر التي ذكرناها في الهامش السابق.

(٤) ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الصفحة ٥٧.






خ- المذهب الذري

تعود فكرة الخلاء إلى ديقريطس الذي جعل العالم عبارةً عن ذرات لا متناهية كونت بتلاقيها الأفلاك وعالم العناصر، وهذا التلاقي لا يكون إلا بالحركة، ومن أجل ذلك قال بوجود الخلاء كي تتحرك فيه الذرات، إن «الذرات ترابط وتنفصل عن بعضها ولهذا يجب أن تنفصل بشيء، وهذا الشيء لا يمكن إلا أن يكون المكان خاليًا»[١]، فهو يفترض وجود المكان الخالي لأنه لا يمكن لشيء الحركة إلا بوجود هذا الخلاء الذي تمكن الحركة فيه.

يؤكد الذريون أن اللاوجود أو المكان الخالي حقيقي شأنه شأن الوجود، وأن اللاوجود موجود أيضًا[٢].

ويقول ديمقريطس: «الوجود ليس فيه شيء يجعله حقيقيًا أكثر من العدم، ولما كانت الذرات بلا كيف فإنها لا تختلف عن المكان الخالي إلا في أنها «ممتلئة» ومن ثم فإن الذرات والخلاء يسميان أيضًا الملاء أو الخواء»[٣]، بمعنى آخر إن الخلاء ليس عدمًا، لكنه امتداد متصل متجانس، يفترق عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة، ويسمي لوقبيوس وديمقرايطس الملاء وجودًا، والخلاء لا وجود، ويعدّانهما علتَين ماديتَين على سواء[٤].

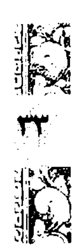
---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٤.

(٤) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الجزء ١، الصفحة ٣٩.



ثانيًا: المكان في الدراسات الفلسفية والكلامية الإسلامية

احتل المكان بعد أفلاطون أهميةً متميزةً في أبحاث الفلاسفة، إذ أفردوا له مكانةً خاصةً في مؤلفاتهم، وقد اختلف مفهومه من فلسفة إلى أخرى حسب منطلقاتها. فهو عند أرسطو لا يعد محلًا، وعند إقليدس لا متناهٍ متجانس مستمر وذو ثلاثة أبعاد، هي الطول والعرض والعمق، وهذا التصور ناتج عن التجريد التام للمكان من صفات الإدراك الحسي[١].

والمكان سطح عند بعض الفلاسفة المسلمين، أمثال الكندي، والفارابي، وإخوان الصفا، وفلاسفة آخرين كالسجستاني وأبي حيان التوحيدي، ومسكويه، وابن الطيب البغدادي[٢]، وابن باجة، وابن رشد. وهو بُعدٌ، وهذا اتجاه أفلاطون والرواقية، وبُعد متناهٍ عند أبي بكر الرازي ونصير الدين الطوسي وصولًا إلى صدر الدين الشيرازي[٣]، وهو في موقفه هذا يخالف الموقف المشائي ويتبنى الموقف الأفلاطوني، ولا يقر بالتعريف الأرسطوطاليسي المتابع للخط المشائي، بل يأخذ بتعريف مغاير، كما سنشير إلى ذلك لاحقًا، وإذا ما تابعنا الفلسفة بعد ابن رشد فسوف نجد ظهور تيار يخالف الموروث الفلسفي الإسلامي المشائي للمكان.

---

(١) أبو بكر إبراهيم التلوع، **مدخل إلى علم التفسير، مقدمة في الفلسفة العامة** (منشورات جامعة السابع من إبريل، الطبعة ١، ١٩٩٣)، الصفحة ٩٥.

(٢) أبو الفرج بن الطيب البغدادي، **الشرح الكبير لمقولات أرسطو**، دراسة وتحقيق علي حسين الجابري وآخرون (بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٢م)، الصفحة ٥٣٩.

(٣) وهو محور الدراسة.



أما المتكلمون فلم يعنوا كثيرًا في البحث عن المكان ولم يفردوا له فصلًا خاصًا. وأقدمُ نص يمكن أن يقدم لنا معلومات بهذا الصدد هو الذي أتى به الأشعري في **مقالات الإسلاميين** إذ يقول: «واختلفوا في المكان:

فقال قائلون: مكان الشيء ما يقله ويعتمد عليه ويكون الشيء متمكنًا فيه.

وقال آخرون: مكان الشيء ما يماسه، فإذا تماس الشيئان فكل واحد منهما مكان لصاحبه (شبيه بمذهب أرسطو).

وقال آخرون: مكان الشيء ما يمنعه عن الهوى، معتمدًا كان الشيء عليه أو غير معتمد.

وقال قائلون: مكان الشيء هو الجو، وذلك أن الأشياء كلها فيه.

وقال قائلون: مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء (مذهب الكندي).

وإنما ذكرنا قول المنتحلين للإسلام في المكان، دون غيرها من الأوائل»[١]، هذا أولاً.

وثانيًا فالحيز عند المتكلمين: هو البعد الموهوم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده. أما بيان حقيقة التلازم بين الجهة

---

(١) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة ٢، ١٩٨٥م)، الجزء ٢، الصفحتان ١١٦ و١١٧.



والمكان، فهذا يتضح على رأي المتكلمين، في قولهم إن الحيز[1] هو المكان، والمكان هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه الأبعاد. ويقول التهانوي في **الكشاف**: «وقيل حاصله أن المكان عند المتكلمين قريب من معناه اللغوي، ومعناه ما يعتمد عليه المتمكن، فإن الضمير راجع إلى المفهوم اللغوي بدليل أن المكان عندهم بعد موهوم لا أمر موجود، كالأرض للسرير، وأن الحيز غير المكان عندهم هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه أو عدمه»[2].

والواقع كما يقول الزركاني: «أن الخلاف بين فلاسفة الإسلام ومتكلميه في وجود الخلاء لم يكن إلا إحياءً للخلاف الذي كان بين الفلاسفة اليونان. إذ إن مسألة الخلاء تمتد أصولها إلى مسألة الجوهر الفرد، فمن قال بالجوهر الفرد قال أيضًا بالخلاء، ومن خالف في صحة الجوهر الفرد عارض إمكان الخلاء»[3].

---

(١) الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم أو غير ممتد كالجوهر الفرد. يراجع: الجرجاني، **التعريفات** (بيروت: دار احياء التراث، الطبعة ١ ٢٠٠٣)، الصفحة ٧٧. الحيز هو عبارة عن نسبة الجوهر إلى الحيز بأنه فيه، والحيز هو المكان أو تقدير المكان، والمراد بتقدير المكان كونه في المكان، ولم نقل هو المكان، لأن المتحيز عندنا هو الجوهر والحيز من لوازم نفس الجوهر لا انفكاك له عنه. يراجع: أبو البقاء الكفوي، **معجم الكليات**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (دمشق: ١٩٨١)، الصفحة ٣١٦.

(٢) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون** (بيروت: دار صادر)، الجزء ١، الصفحة ٢٩٨.

(٣) محمد صالح الزركان، **الفخر الرازي وآراؤه الكلامية**، (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، الصفحة ٤٤٤.

ثالثًا: المكان في الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة[١] والمعاصرة فإننا نجد أيضًا أن مفهوم المكان يشغل أهميةً خاصةً، فاعتقد نيقولا القوساوي (١٤٠١- ١٤٦٤م) أن المكان والزمان من إنتاج العقل. وعلى هذا فهما في درجة من الحقيقة أدنى من العقل الذي خلقهما[٢].

أما بالنسبة لديكارت فهو عبارة عن امتداد مادي وملاء هندسي في جوهره. فهو ممتد في ثلاثة أبعاد ومميز بالشكل والحركة. وقد تكون الصفة المميزة والهامة للمكان كما يشير ديكارت هي التناهي. إلا أن هذه الصفة يجب أن لا تعبر عن تلك الخاصية التي يتصف بها اللّه[٣]. وهو عند جون لوك: فكرة غير محددة، فذهب أليبنتز إلى القول أن المكان والزمان لا يوجدان بذاتهما ولكن بنسبتهما للأشياء. فالمكان ما هو إلا ترتيب الأشياء التي تتمكن

---

(١) التصور الأرسطي للمكان لم يرضِ فلاسفة العصر الحديث الذين اتجهوا إلى استعمال الرياضيات والمناهج العلمية لدراسة الكون والطبيعة. فاختلاف المكان في صفاته وخواصه لم يكن مناسبًا لمقتضيات العلم الحديث. إذ لما كان المكان متنوعًا ومتعددًا في خصائصه حيث تكون حركة النار إلى أعلى وحركة الأجسام الثقيلة إلى الأسفل فإن المرء يتساءل لم لا تكون هذه العناصر في مكانها الطبيعي؟ وعلى الرغم من أن التصور الأرسطي قد جعل الإنسان يشعر بالطمأنينة في هذا الوجود إلا أنه لم يكن محلًا مناسبًا لتطور الفيزياء الحديثة. لقد فشل هذا التطور في تزويدنا بالمفاهيم المطلوبة للتفسير الميكانيكي.

(٢) جميس جينز، **الفيزياء والفلسفة**، ترجمة جعفر رجب (دار المعارف)، الصفحة ٨٦.

(٣) أبو بكر إبراهيم التلوع، **مدخل إلى علم التفسير، مقدمة في الفلسفة العامة**، الصفحة ٩٦.



معًا[١]. وبحسب مالبرانش (١٦٣٨– ١٧١٥)، «المكان هو «الامتداد المعقول» اللامتناهي،، ليس حالةً في عقلي، إنه ثابت، سرمدي، ضروري، لا سيما لا نهائي. ليس مخلوقًا، ولا يمكن أن يوصف به المخلوق. إذن هو ينتسب إلى اللّه»[٢]. أما نيوتن (١٦٤٢– ١٧٢٧م) فلقد عارض جميع من سبقوه في تصوره للمكان، حين عدّ المكان شيئًا حقيقيًا موجودًا بذاته لا مجرد تابع للعقل، وأتى بالفرضية العلمية التي ترى أن القياسات المطلقة للمكان والزمان ممكنة[٣]، ورأى أن المكان هو الحاوي للأشياء، ووصفه بخصائص أساسية هي: اللاتناهي، والأزلية، الأبدية، والقدم[٤].

أما باركلي فقد ذهب إلى أن المكان والزمان شكلَين للإحساس الذاتي[٥]. ويرى كانط أن المكان يصدر عن تنبيه العقل، وأن هناك تصورًا مسبقًا لدى الإنسان عن طبيعة المكان[٦].

وقد ارتبط مفهوم المكان من وجهة نظر فلسفية بمفهوم الزمان، فذهبت النظريات النسبية إلى أن المكان والزمان ليسا

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٨٦.

(٢) عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة** (الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة ٢، ١٩٧٩)، الصفحة ١٩٨.

(٣) عبد الرحمن بدوي، **كنت**، (الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة ١، ١٩٧٧)، الصفحة١٩٢. وكذلك: جيمس جينز، **الفيزياء والفلسفة**، الصفحة ٨٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٧.

(٥) محمد عبد اللطيف مطلب، **الفلسفة والفيزياء**، (بغداد: دائرة الشؤون الثقافية والنشر، ١٩٨٥)، الجزء ٢، الصفحة ٦٣.

(٦) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة** (إيران: سليمانزاده، منشورات ذوي القربى، الطبعة ٢)، الجزء ٢، مادة «مكان».






جوهرَين مستقلَين، وإنما هما من الصفات والعلاقات الشاملة والأساسية للمنظومات المادية، وأن العلاقات المكانية والزمانية مشتقة من التفاعلات المادية بين الظواهر والأحداث الفيزيائية، وأنهما لا ينفصلان بعضهما عن بعض، بل يشكلان جانبَين من كل واحد، من المكان والزمان معًا، وتثبت المعطيات التجريبية ترابط المكان والزمان. كذلك توقفهما على المادة والحركة، فهي تبين أن جريان الزمان وامتداد الأجسام يتوقفان على سرعة حركتهما وشدة حقول الجاذبية النابعة من تراكم المواد[١].

وقد قرن صموئيل ألكسندر بين الزمان والمكان والحرية، وبين العقل والجسم والروح، فخلص إلى أن علاقة الزمان بالمكان كعلاقة الجسم بالروح، فلا يكون الأول إلا بوجود الثاني، ولا تكون حياة إلا بوجودهما معًا، فإذا استقل المكان عن الزمان كان ميتًا لا حياة فيه[٢].

فالمكان أكثر من منظر طبيعي، إنه حالة نفسية يستعاد عن طريقها التاريخ الشخصي المتجذر في اللاوعي المرتبط بهذا المكان أو ذاك، وعلى هذا يكون المكان الفني[٣] عند جاستون باشلار هو: المكان الذي يمكننا الإمساك به، والذي يمكن الدفاع عنه ضد

---

(١) توفيق سلوم، **المعجم الفلسفي المختصر** (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٠).

(٢) صموئيل ألكسندر، **المكان، الزمان، الألوهية**، علق عليه يحيي هويدي (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر)، الجزء ٣، الصفحة ٩٢٠، وما بعدها.

(٣) المكان الفني: مصطلح قاله فال يوري لوتمان. ينظر: «مشكلة المكان الفني»، ترجمة سيزا قاسم، مجلة **ألف**، العدد ٦، ربيع ١٩٨٦م، الصفحة ٧٩.

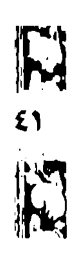


القوى المعادية، وهذا المكان الذي ينجذب نحو الخيال لا يمكن أن يبقى مكانًا لا مباليًا، ذا أبعاد هندسية وحسب[١].

لعل هذا كله يحتاج منا نحن الدارسين إلى وقفة، بل وقفات متأنية لنرى مدى ما بلغه الفيلسوف من فهم لكي يدرس مفهوم المكان دراسةً أكاديميةً موضوعيةً جادةً.

---

(١) جاستون باشلار، **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا (بغداد: دار الجاحظ للنشر، الطبعة ١، ١٩٨٠)، الصفحة ٣١.



القسم الثاني: الفلاسفة القائلين بالبُعد المكاني

قلنا إن للمكان الطبيعي وجودًا، وهذا ما وجدناه عند الفلاسفة المسلمين الذين كانت لهم آراء متعددة بصدد مفهوم المكان نتيجةً لتعدد المناهج الفلسفية والعلمية، من غير أن نذكر تأثر بعض فلاسفة الإسلام في مباحث المكان بفلاسفة اليونان بقدر أو بآخر حتى انقسموا إلى قسمَين: الأول: ذهب مع أفلاطون وموقفه التصوري للمكان متأثرين بالرياضيات والهندسة لديه، أما الثاني: فأيد المكان بالمفهوم الأرسطي ولا سيما ممن تأثر بفلسفته الطبيعية.

عليه سوف نقسم آراء الفلاسفة في المكان على وفق ما تقدم، من غير أن نتفق بحكمنا على أيّ منهم قدر المستطاع، ما دمنا الآن في فكرة المكان بين موقفَين متعارضَين في تفسير طبيعة المكان بحسب المصادر والمراجع التي بين أيدينا، مبتدئين بأبي البركات والفخر الرازي والطوسي والإيجي والتفتازاني والجرجاني[١] من المسلمين العرب. آملين أن تكون الدراسة أكثر شمولًا.

---

(١) وقد تركنا التفصيل إما لشحة المصادر أو لوجود دراسات سبق الحديث عنها والتنويه بها لاحقًا بين ثنايا الرسالة.






١-موقف أفلاطون

لم يكن المكان موضع عناية وبحث من الفلاسفة المتقدمين عدا أفلاطون، نظرًا إلى أنهم لم يبينوا طبيعة المكان، أما أفلاطون كما وجد بدوي فإنه وحده حسب أرسطو الذي تحدث عن طبيعة المكان، وإن كان ذلك بطريقة ناقصة[١]، على خلاف ما ذهب إليه محمد غلاب الذي يقول: «في الحقيقة لم يكن لأفلاطون معتقد واضح في المكان»[٢]، ويقول الفيلسوف المعاصر برتراند رسل أن أفلاطون كان يقول: «ثم هنالك كائن ثالث وهو المكان، أبديّ يستحيل عليه الفناء، وهو مأوى تأوي إليه المخلوقات كلها»[٣]. ويصف أفلاطون المكان، الذي يعتقد به، بأنه يقبل جميع «الأشياء على الدوام ولم يتخذ قط طبيعةً ما على وجه من الوجوه أو في حال من الأحوال «بأن طبيعته» تشبه طبيعة أحد الأشياء الوالجة فيها فكأني بها مادة رخوة لزجة لكل طبيعة، تحركها الأشياء وتبرز تارةً بشكل وطورًا بالحواس آخر»[٤].

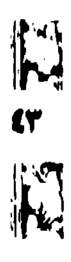
---

(١) عبدالرحمن بدوي، **أرسطو**، (الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة ٢، ١٩٨٠)، الصفحة ٢٠٨.

(٢) محمد غلاب، **الفلسفة الإغريقية**، (مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة ٢)، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٧.

(٣) برتراند رسل، **الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، راجعه أحمد أمين (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة ٢، ١٩٧٨)، الصفحة ٢٢٧.

(٤) أفلاطون، **طيماوس**، ترجمة فؤاد جرجي زيدان، تحقيق وتقديم ألبير ريفو (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٨)، الصفحة ٢٦٧. ويقول يوسف كرم: «إن العالم كان في الأصل - مادةً رخوةً - أي غير =



وقد وحد أفلاطون بين المادة والمحل لأن المادة والمحل شي واحد بالذات «إذ القابل والمحل شيء وواحد»[١].

وتقول أميرة حلمي مطر: «إن بعض المفسرين وعلى رأسهم زيلر يقول: «إن تصور أفلاطون للمادة يقترب إلى حد كبير من التصورات العلمية عند الفلاسفة المحدثين فهو قد وحد بين المادة وبين المكان وكأنه يقول: إنها الامتداد الهندسي، كما يقول ديكارت فيما بعد»، لكن أفلاطون [...] أسمى المادة بأسماء تقرب بينها وبين المكان فسماها المحل»[٢].

إن طبيعة المكان عند أفلاطون هو «لا يقبل الفساد ويوفر مقرًا ومقامًا لكل الكائنات ذات الصيرورة والحدوث، وهو لا يلمس بالحواس، بل بضرب من البرهان الهجين المختلط»[٣].

= معينة، غامضة لا تدرك في ذاتها بل بالاستدلال، كل ما نعقله عنها أنها موضوع التغير، أو المكان والمحل الذي تحصل فيه الصورة المعينة»، ينظر: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الجزء ١، الصفحة ٨٤.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٩٦. ويذكر أرسطو أن أفلاطون قد حدد المحل تحديدًا غير هذا الأخير في تعليمه الشفوي لأنه في ذاك التعليم يوحد بين المشارك وبين «الكبير والصغير»، يراجع: أفلاطون، **طيماوس**، الصفحة ٩٦. لذلك عد برتراند رسل أرسطو أول ناقد لأفلاطون، لكن لا يمكن أن نثق بأرسطو عندما يسرد آراء أفلاطون، لا سيما عندما ينتقل إلى تفسير معناها فإنه لا يعود موثوقًا به، ينظر رسل، **حكمة الغرب**، (الكويت: عالم المعرفة، الطبعة ٢، العدد ٣٦٩، ٢٠٠٩)، الجزء ١، الصفحة ١٤٢.

(٢) ينظر: أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، الصفحة ١٨٧.

(٣) أفلاطون، **طيماوس**، الصفحة ٢٧١.

وقد بين أفلاطون أن لكل موجود مكانًا ما «وأن يشتمل متسعًا وأن ما ليس على الأرض ولا في السماء ليس بشيء»[١].

٢- موقف الرواقيين

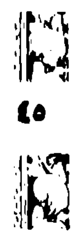
إذا كان المكان عند أرسطو هو السطح، فإن هذا التعريف للمكان أضاف له استقلالًا ووجودًا قائمًا بالذات، وهو ما ينكره الرواقيون كل الإنكار إذ يقولون: «إن المكان بوصفه حاويًا تدخل فيه الأشياء لا يمكن أن يعقل، وإنما الواجب أن ينظر إلى المكان على أنه الحجم أو المقدار، لأن المقدار أو الحجم هو الجسم»[٢]، لأنهم يرون «أن المكان إنما هو فراغ متوهم تشغله الأجسام وتنفذ فيه أبعادها. فالمكان عندهم ليس له وجود في ذاته... والمكان لا حقيقة له فإذا لم يكن يوجد غير الجسم وما هو جسماني، فلا مجال للقول إذن بشيء غير جسماني تحل فيه الأشياء ويكون عبارةً عن وسط تسري فيه. وعلى هذا فالمكان في الواقع عند الرواقيين هو الأجسام نفسها حيثما تمكنت من حيث حجمها ومقدارها، كذلك الحال بالنسبة إلى المحل الذي تتعاقب فيه الأشياء مختلفةً، ويحل فيه جسم معين، فإنه أيضًا لا وجود له في الواقع، وإنما توجد أجسام متداخلة بعضها في بعض، ومركزها فقط هو الذي نتوهم أن له مكانًا محدودًا بحدود. فالمكان والمحل كلاهما وهم»[٣] عند الرواقية.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧١.

(٢) عثمان أمين، **الفلسفة الرواقية** (مكتبة النهضة المصرية، الطبعة ٢، ١٩٥٩)، الصفحة ١٥٦.

(٣) عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة ٤، ١٩٧٠)، الصفحتان ٣١ و٣٢.



٣- موقف أبي البركات البغدادي

ما يعرضه لنا أبو البركات البغدادي في كتابه **المعتبر في الحكمة** جملة تعريفات ينتهي منها إلى تعريفَين ارتضاهما الحكماء والفلاسفة أولهما التعريف الأرسطي الذي يحد المكان بأنه «السطح الباطن... من الجسم المحوي»[١]، والثاني هو التعريف الأفلاطوني الذي يحد المكان بأنه «الباطن من الحاوي بأسره، الذي يمتلئ بما يملؤه ويخلو منه فيبقى خلاءً»[٢].

فهو أمام فكرتَين للمكان وموقفَين مختلفَين:

١- الموقف الأول، أفلاطوني: المكان أمر لا يتعلق بالأجسام ولا بالسطوح لأنه عبارة عن هذا الفضاء الموجود بين أطراف الإناء، والذي أنكرته النظرية الأرسطية اللاحقة.

فالإناء - مثلًا - حين يمتلئ بالماء ويخلو منه فإن الخالي الممتلئ ليس هو السطح الباطن من الإناء، وإنما هو هذا العمق أو الفراغ الذي كان يحوي الإناء بين جنباته، وهذا العمق أو هذا البعد قد امتلأ بالماء ثم خلا منه فهو بهذه الخاصية مكان، بل حيّز أولي تؤكد عليه الفلسفة المشائية[٣].

---

(١) أبو البركات البغدادي، **المعتبر في الحكمة**، (حيدر آباد: الطبعة ١، ١٣٥٧هـ)، الجزء ٢، الصفحة ٤٣.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٤٤. كذلك: بينس، **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مكتبة النهضة االمصرية، ١٩٤٦م)، الصفحة ٨١.

(٣) أبو البركات البغدادي، **المعتبر في الحكمة**، الجزء ٢، الصفحة ٤٤.



٢- أما الموقف الآخر، فهو الأرسطي: الذي ينظر إلى المكان بعدّه السطح الباطن من الجسم الحاوي للشيء.

ويظهر أن أبا البركات البغدادي - منذ بداية الطريق - ينحو نحو المذهب الأفلاطوني، وهنا تبدأ المشكلة مع أبي البركات فهو يرى أن المكان بُعد خالٍ أو هو الفراغ الثلاثي الأبعاد أو أقل فالخلاء له طول وعرض وعمق، وهنا تلتحم فكرة المكان مع فكرة الخلاء، ولا بد من التسليم بها حتى تستقيم هذه النظرية الأفلاطونية وتقف على قدميها، لذلك جنح البغدادي إلى مشكلة الخلاء وانتقل إليها انتقالًا مباشرًا، لأنها سوف تشكل حجر الزاوية في نظريته عن المكان، يقول أبو البركات: «فيكون المكان على هذا الرأي هو فضاء له طول وعرض وعمق يمتلئ بجسم يكون فيه ويخلو بخلوه عنه فإذا كان هذا يصحّ في الوجود، فهو أولى بما ذهب إليه المسلمون لمعنى المكان فلينظر فيه»[١].

وقد نعلم أن فكرة الخلاء هذه قد عارضها أرسطو وشيعته من بعده - معارضةً صريحةً واضحةً - بينما انتمى إليها أبو البركات بقوة بالغة. وقد ناقش الأدلة النظرية والتجريبية التي عمد إليها المشاؤون في نفي الخلاء[٢].

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٤٤.

(٢) سوف نعرض هذه المناقشة عند الحديث عن صدر الدين الشيرازي ومناقشته للأدلة النافية للخلاء في الفصل الأخير.

٤- موقف الفخر الرازي(*)

تردد فخر الدين الرازي في مسألة وجود المكان وطبيعته، ففي كتبه المبكرة كا**لمباحث المشرقية**[٢] **والأربعين في أصول الدين** يتبع التعريف الأرسطي «بأن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»[٣].

وأقر الرازي بوجود المكان وعارض المتكلمين الذين أنكروا وجوده، وعدّ الرازي المكان أمرًا يفرضه الذهن[٤]. فهو يقول: «إن

(*) هو محمد بن ضياء الدين بن عمر الحسين بن الحسن فخر الدين الرازي، أبو عبد الله القرشي التميمي الطبرستاني الأصل، الرازي المولد فيلسوف ومتكلم، ولد في مدينة الري سنة ٥٢٤هـ.- ١١٤٩م، وتوفي في بلدة هراه سنة ٦٠٦هـ.- ١٢١٠م، كنّي بكنى كثيرة لكن الكنية التي كانت تذكر في زمان الشيرازي هو إمام المشككين كما كان يذكره محمد باقر الميرداماد في كتابه، عُرف بكثرة سفره إلى البلدان. يراجع: **معجم الفلاسفة**، إعداد جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٨٧م)، الصفحتان ٢٨٨ و٢٨٩؛ كذلك: خليف فتح الله، **فخر الدين الرازي**، (القاهرة: دار الجامعة المصرية، ١٩٧٦م)، الصفحات ١٠ إلى ١٨، ومحمد العريبي، **المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي** (بيروت: دار الفكر اللبناني، الطبعة ١، ١٩٩٢م)، الصفحات ١٣ إلى ١٧.

(٢) فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، (مكتبة الأسدي بطهران، ١٩٦٦م)، الجزء ١، الصفحة ٢١٧.

(٣) فخر الدين الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة ١، ٢٠٠٤م)، الصفحة ٢٨ وما بعدها.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.

الشيء قد يكون معلومًا من جهة بعض خواصه وأعراضه وإن كان مجهول الوجود والماهية»[١]، معتبرًا المكان هو البعد الذي تتعاقب عليه الأجسام[٢] في بادئ الأمر، متتبعًا الموقف الأرسطي والشيخ الرئيس اللذَين رفضا أن يكون المكان «بعدًا» كان موهومًا أو مفطورًا[٣]، مهاجمًا قدماء الفلاسفة، قائلاً: «والمشهور بهذا الرأي هو أفلاطون؛ أي إن المكان هو البعد، لأنه يذهب بعضهم إلى أن المكان هو المسافة الممتدة[٤]».

بيد أنه في **الملخص**[٥] يناهض الفلسفة المشائية ولا يتخذ موقفًا بعينه، بل يعرض لنا قول أرسطو والرأي الذاهب إلى أن المكان بعدٌ، ويعقبها بالنقض والشكوك ثم يتساءل بعد ذلك: هل المكان هو البعد أو السطح أو غيرهما؟ ويترك للمتقصي الاختيار بعد أن يقدم له حجج الفريقَين ومناقضاتها قائلًا: «وإليك الاختيار بعقلك بعد ذلك»[٦]. ولم تتوقف الحيرة عند الرازي فقد لازمته مدةً طويلةً، إلا

---

(١) فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢١٧.

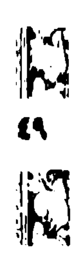
(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢١٧.

(٣) سوف نتطرق لرفض الرازي لعدّ المكان بُعدًا في الفصل الثالث في معرض عرض رأي الشيرازي في الموضوع نفسه.

(٤) فخر الدين الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، الصفحة ٢٩.

(٥) بحثت عن هذا الكتاب ولم أجده، لكن عند قراءتي لمجموعة من الدراسات التي كتبت في الرازي وجدت أن الدكتور محمد العريبي يذكر في كتابه **المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي** أسماءً لكتب معروفة عناوينها لكنها غير مطبوعة يراجع الكتاب المذكور، (١٩٩٢م)، الصفحة ١١٥.

(٦) الملخص، الورقتان ٦٠ و٦١، نقلاً عن: **الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، الصفحة ٤٤١.



أننا نجدهُ في **التفسير الكبير** يعرف المكان برأيَين مختلفَين، فتارةً يعرفه بأنه: «عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد»[١]، وتارةً يعرف الرازي المكان بأنه: «عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»[٢]. فالتعريف الأول يدل على البعد، والثاني يدل على السطح،

لكنه في كتابَيه المتأخرين **شرح عيون الحكمة** و**المطالب العالية**، يستقر على رأي محدد؛ فإنه في **شرح عيون الحكمة** يرجح قول أفلاطون في المكان على قول أرسطو وأتباعه. فهو يناقش ابن سينا عند شرح ونقد **عيون الحكمة** لرفضه القول بالبُعد واصفًا كلام الشيخ الرئيس «بأنه في غاية الرخاوة»[٣].

وفي كتابه **المطالب العالية** يجزم الرازي بأن الحق في المكان هو قول أفلاطون القائل إن المكان «أبعاد موجودة» كما يفرق بين الرأيَين القائلَين بأن المكان إما الفضاء أو البعد، بخلاف المتكلمين الذين يقولون هذا المكان فضاء أو بعُد وهذا الخلاء محض، ونفي صرف وليس له وجود، والفلاسفة القائلين: هذا الخلاء أبعاد موجودة قائمة بنفسها، وهي أمكنة للأجسام، وهو اختيار أفلاطون ومن اتبعه، وليس عدم وجوده كما ظن المتكلمون[٤].

---

(١) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير، مفاتيح الغيب** (طبعة عبد الرحمن محمد بمصر، بلا تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ١٨١.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ١٠٣.

(٣) فخر الدين الرازي، **شرح عيون الحكمة**، تحقيق أحمد حجازي السقا (طهران: منشورات الصادق، الطبعة ١، ١٤١٥هـ)، الجزء ٢، الصفحة ٨٧.

(٤) يراجع: فخر الدين الرازي، **المطالب العالية**، تحقيق أحمد حجازي السقا =

وأثبت الرازي القول أن المكان بُعد، وإن أخذ عندهم منحيان؛ منهم من يدعي العلم به بالضرورة، والآخر يستخدم الاستدلال على وجوده[١].

وتردد الرازي في مسألة الخلاء كما هو شأنه في المكان، حيث تحول تدريجيًا من اتباع الفلسفة المشائية[٢] إلى أن يصل بما ارتضى به رأي المتكلمين[٣]، خلافًا لرأي أرسطو الذي نفى وجود الخلاء داخل العالم الخارجي[٤].

أما في **الملخص** فتردد الفخر الرازي وتوقف حين وجد حججًا متعارضةً من جانبَي المثبتين والنفاة، وإن كان أكثر ميلًا لقول علماء الكلام، قائلًا: إن «هذا ملخص ما في المسألة، والشبهة بعد غير زائلة، والميل إلى الإثبات بسبب الحجة الأولى»[٥]. وملخص هذه

= (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ.- ١٩٨٧م)، الجزء ٥، الصفحة ١١٣.

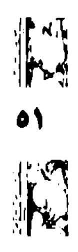
(١) للمزيد من التفصيل يراجع: المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٤٣ وما بعدها.

(٢) كان الرازي في كتابه **المباحث المشرقية** يسير حثيثًا مع المدرسة الأرسطية من القائلين بنفي الخلاء، وببطلان وجوده، ففي كثير من صفحات هذا الكتاب يؤكد هذا القول. يراجع: **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحات: ٢٠٩ و٢٢٨ و٢٤٦، والصفحتان ٥٦٩ و٥٧٠، والجزء ٢، الصفحتان ١٠٨ و٣١٨.

(٣) لأن المتكلمين يقرون بوجود الخلاء داخل العالم وخارجه. ينظر: الجرجاني، **التعريفات**، الصفحة ٨٣.

(٤) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الصفحة ١٤٨. كذلك: ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، بلا تاريخ، الصفحة ١٦٨.

(٥) الرازي، **الملخص**، نقلاً عن كتاب **الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، الصفحتان ٤٤٦ و٤٤٧. كذلك يراجع: **الأربعين في أصول الدين**، الصفحة ٢٦٧.



الحجة هو أنّا لو افترضنا سطحَين مستويَين انطبق أحدهما بتمامه على الآخر، ثم ارتفع أحدهما عن لصيقِهِ دفعةً واحدةً، فينبغي أن يوجد الخلاء فيما بين هذَين السطحَين، لأن المكان الذي شغل بتباعد الجسمَين لن يملأه الهواء أو أي جسم آخر إلا بعد الوصول من الأطراف إلى الوسط وهذا الوصول يستلزم مدةً مهما كانت قليلةً[١].

وكما أن الرازي استدرك موقفه من المكان، فكذلك الحال في الخلاء؛ ففي كتُبه الأخيرة **الأربعين في أصول الدين**، و**المحصل**، و**المطالب العالية** يغير من الموقف الأرسطي النافي لوجود الخلاء إلى إثباته، والاستدلال عليه[٢] بدليلَين: أحدهما نفس الحجة التي أوردناها سابقًا، والأخرى هي أن الجسم إذا انتقل من مكان إلى آخر فالمكان المنتقل إليه إما أنه كان خاليًا أو كان مملوءًا، فإن كان خاليًا فذلك هو الخلاء، وإن كان مملوءًا لزم عن ذلك إما التداخل، لأنه حصل في المكان الواحد جسمان، وإما أن الجسم الثاني زحف إلى مكان الجسم الأول وهذا يفضي إلى الدور وإلى أن حركة كل منهما تتوقف على حركة الآخر من مكانه، أو إلى مكان آخر، وهذا المكان الآخر إما أن يكون خاليًا فيثبت الخلاء أو مملوءًا فلا بد عندئذ من التداخل أو الدور أو انتقال الجسم الذي كان فيه إلى مكان آخر، وهكذا... وعلى الفرض الأخير تتسلسل الأجسام المتحركة فيؤدي إلى أن الشيء إذا تحرك فقد تحرك العالم بأسره[٣].

---

(١) الزركاني، **الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، الصفحة ٤٤٧.

(٢) فقد استدل الرازي على إثبات الخلاء في كتابَيه: **الأربعين والمحصل**.

(٣) فخر الدين الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، الصفحة ٢٦٧.





لذا نجد الرازي يعرف الخلاء بعبارات متفاوتة في كتبه لكنها لا تخرج عن «حصول جسمَين لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدًا منهما»[١]، وهو بهذا التعريف يخالف جميع الفلاسفة، ويأخذ بقول أبي البركات البغدادي الذي يثبت وجود الخلاء داخل العالم[٢].

وما جعل الرازي واثقًا من دليله هو أن الجسم مؤلف من جواهر أفراد، وشكل الجوهر هو الكرة لأنه بسيط، فإذا انضمت هذه الكرات إلى بعضها جعلت بينهما فجوات.

ويظهر عند الرازي إشكال واضح في مفهوم المكان والخلاء ينتفي فيه التمييز، وإذا كان هو البعد القابل لأن يحل الجسم فيه أو هو المكان بشرط خلوه عن الجسم، لم يعد هناك فرق بين المكان

---

(١) ينظر: نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف بمصر، الطبعة ٢، ١٩٧١م)، الجزء ١، الصفحة ١١٧؛ **والأربعين في أصول الدين**، الصفحة ٢٦٦؛ **والمحصل**، الصفحة ٩٥؛ وقد عرض النصير الطوسي في شرحه للإشارات ما قاله الرازي وبيّن أين يكون الخلل، يأتي الكلام فيه عند الحديث عن موقف الطوسي من المكان، كذلك اعترض عميد الدين العبدلي على تعريف الرازي في الخلاء وقال هذا غير شامل لجزئيات الخلاء، فإن عدم العناصر التي في قعر فلك القمر يوجب وقوع الخلاء ولا يصدق على هذه الخلاء التفسير المذكور، لأن الفلك جسم واحد ولا يتناول الخلاء الذي وراء العالم، وكذا لو فرضنا كرة الأرض مجوفةً خاليةً، فإن ذلك الخلاء لا يتناوله التفسير المذكور. يراجع: عميد الدين أبو عبد الله العبدلي، **إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت**، تحقيق علي أكبر ضيائي (طهران: ميراث مكتوب)، الصفحتان ٦٨ و٦٩.

(٢) فخر الدين الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، الصفحة ٢٦٦.



والخلاء إلا في الانشغال بالجسم وعدم الانشغال، فالخلاء هو المكان وبما أن المكان في نظره وجودي فالخلاء أيضًا وجودي.

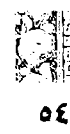
٥- موقف نصير الدين الطوسي(*)

لم يكن نصير الدين الطوسي مثل الفخر الرازي مترددًا في مسألة المكان، بل حسم الفكرة منذ البداية منتقدًا الكثير من المواقف تجاه فخر الدين الرازي لكنه اقترب من موقف الرازي الأخير القائل بالبعد، وإن اختلف معه في مسألة الخلاء.

وعلى الرغم من أن الطوسي نفى أن يكون شارحًا نظرية المكان كما ذكر بعض الباحثين[٢]، قال في شرحه **لإشارات** ابن سينا: «إن

(*) يعرف بـ«الخواجة نصير الدين» و«المحقق الطوسي»، أما اسمه فهو: محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، ولد في طوس واختلف في سنة ولادته، على أن أكثر المؤلفين يرون أنهُ ولد سنة (٥٧٩هـ.-١٢٠١م) وتوفي في بغداد سنة (٦٧٢هـ.- ١٢٧٤م)، فيلسوف ومتكلم وفلكي ورياضي له العديد من المؤلفات والشروح فقد وضع شرحًا على كتاب **الإشارات** لابن سينا دافع فيه عن هذا الأخير ضد انتقادات فخر الدين الرازي. ولمعرفة تفاصيل سيرته يراجع: عبد الامير الأعسم، **نصير الدين الطوسي** (بيروت: منشورات عويدات، الطبعة ١، ١٩٧٥م)، الصفحة ٢٢؛ وهاني نعمان فرحان، **نصير الدين الطوسي وآراؤه الفلسفية والكلامية** (دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ١٤٠٦هـ.)، الصفحات ١٣ إلى ٢٠؛ وجورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، الصفحة ٣٨٤.

(٢) لم تطوِ الفلسفة صفحتها بوفاة ابن رشد ولكن بدأت مع الفخر الرازي ونصير الدين الطوسي صفحة جديدة من الفلسفة كان روادها فلاسفة على خلاف ما ذهب إليه هادي علوي حيث اعتبرهم شراحًا من الطراز الممتاز، بل عدّ بعض الباحثين كلًا من الفخر الرازي ونصير الدين الطوسي يوازيان ما جاء به كل -





المكان والحيز عند الشيخ والجمهور من الحكماء هما واحد، هو السطح»[١]، وكان لهُ موقف، فقد كان في كثير من الأحيان يعارض الرازي ويدافع عن الشيخ ابن سينا ونقده في **شرح الإشارات** و**تلخيص المحصل**[٢] باستثناء مباحث المكان حيث مال إلى غير رأي ابن سينا الذاهب إلى أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي.

الطوسي في شرحه **للإشارات** قد أكثر من عبارات أن المكان والحيز هما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن[٣]، وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على أن للطوسي رأيًا آخر مخالف فيه ابن سينا.

صحيح أن الطوسي قد دافع عن ابن سينا في نقده للفخر الرازي إلا أنه لم يؤيد الشيخ في تعريفه للمكان، بل ابتدأ في القول بماهية المكان قائلًا: «والمعقول من الأول البعد فإن الإمارات تساعد عليه»[٤].

= من الغزالي وابن رشد. يراجع: هادي العلوي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة ٢، ٢٠٠٧)، الصفحة ٢٩.

(١) نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٢، الصفحة ١٥٥.

(٢) هاني نعمان فرحان، **نصير الدين الطوسي وآراؤه الفلسفية والكلامية**، الصفحة ٢٣٩.

(٣) ينظر: الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٢، الصفحة ١٥٥.

(٤) نصير الدين الطوسي، **تجريد الاعتقاد**، ضمن كتاب **كشف المراد في شرح التجريد للعلامة الحلي**، تحقيق الشيخ حسن زاده الآملي (إيران، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٥هـ)، الصفحة ٢٣٢.



أما في أجوبته لمسائل ركن الدين الأستربادي فيبدو الطوسي واضحًا من خلال نقده لمذهب أرسطو في مسألة المكان إذ يقول: «رأي أرسطو في المكان هو السطح الباطن»، ثم قوله في مواضع عما لا يتوافق مع هذا التفسير، مثلًا عند قوله: «مكان الجزء مكان الكل فإن مكان كل الأرض الباطن للماء والهواء وليس مكان كل جزء من الأرض جزءًا من ذلك السطح». والأشبه عند بعضهم أن المكان هو ما توهم عند عدم الجسم وعدم ما يقوم مقامه أنه خلاء «وهو كمّ ذو أبعاد قائم بذاته يمكن أن يشغله الجسم ويزول عنه، ولا يمكن أن يكون خاليًا عن الجسم أصلًا»[١].

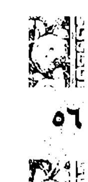
إذًا الطوسي يخالف كلًا من أرسطو وابن سينا في مسألة المكان دون تردد ويؤيد أفلاطون من دون تردد وقد ضمن آراءه الفلسفية في كتابه المتأخر **تجريد الاعتقاد**[٢] إذ يقول: «واعلم أن البعد منه ملاقٍ للمادة وهو حالّ في الجسم ويمانع مساويَه، ومنه مفارق تحل فيه الأجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بُعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوّه عن المادة»[٣].

---

(١) نصير الدين الطوسي، **أجوبة مسائل ركن الدين الأستربادي**، ضمن **منطق ومباحث ألفاظ** (طهران: ١٣٥٣ هـ)، الصفحة ٢٧١.

(٢) وهو كتابه المتأخر جدًا من **شرح الإشارات** وقد طبع مع شرح ابن مطهر الحلي تحت عنوان **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** وفي هذا الكتاب تبرز بوضوح آراؤه المتعلقة بمسألة المكان كما تبرز بوضوح أشد مخالفاته لأرسطو، وموافقته لما جاء به أفلاطون، أما بالنسبة للنقد والحجج التي استدل بها على إبطال مذهب أرسطو فسوف نؤجلها إلى الفصل الثالث عند مقارنته مع النقود التي يسوقها صدر الدين الشيرازي على القائلين أن المكان هو السطح الباطن.

(٣) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، الصفحتان ٢٣٢ و٢٣٣.



إذن هل أنكر الطوسي وجود المكان كما فعل جل المتكلمين أو لا؟: «إن المعقول من أصحاب البعد أنه موجود ودليل وجوده أن المكان مقصد المتحرك. وكل ما كان كذلك فهو موجود وحيث لا يكون جزءًا للجسم ولا حالًا فيه الجسم فهو مغاير للجسم، وأيضًا المكان يقدّر له نصف وثلث ونحوها فإنما يشار إليه بالحس فيقال الجسم هناك، وكل مشار إليه بالحس موجود»[١].

أما بالنسبة للخلاء ففي البداية أوضح الطوسي في **شرح الإشارات والتنبيهات** أن القائلين بالخلاء فرقتان، فرقة تزعم أنه لا شيء محض، وفرقة تزعم أنه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه أن تشغله الأجسام بالحصول فيه ويكون مكانًا لها، وقد انتقد الطوسي تعريف الرازي للخلاء القائل: «الخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان، ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدًا منهما»[٢]، ويقول الطوسي إن تعريف الرازي للخلاء هو: «تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يسمى بعدًا مفطورًا ولا يتناول الذي لا يتناهى»[٣]. ويكمن رأي الطوسي بصورة النقد والرد على الفخر

(١) نصير الدين الطوسي، أجوبة مسائل ركن الدين الأستربادي، ضمن **منطق ومباحث ألفاظ**، الصفحة ٢٧٢؛ كذلك ينظر: حاشية العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الصفحة ٢٣٢.

(٢) نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٢، الصفحة ٢٤٩.

(٣) نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٢، الصفحة ٢٤٩. ويرى قطب الدين الرازي أن تعليق الطوسي على تعريف الرازي للخلاء منظور فيه، لأن قول الإمام الرازي: «ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدًا منهما» إن حملناه على عمومه فهو الخلاء بمعنى لا شيء، وإن أراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لا شيء والبعد المفطور، لأنه إذا لم يوجد بينهما =



الرازي، فبالعودة إلى **شرح الإشارات** وإلى **تلخيص المحصل** اللذَين وضعهما الطوسي ردًا على مجمل أقوال الرازي يقول: «إن الخلاء ممتنع الوجود». وقد رأى في مسألة الرازي القائلة: «الحركة في الملاء الذي نسبة رقته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء، إنما يقع لا في زمان إذا لم يكن استحقاقها الزمان لذاتها، بل للعائق. لكن ذلك معلوم الفساد»[١].

وأجاب الطوسي معلقًا على هذه المسألة قائلًا: «إنها حجة تستعمل لنفي الخلاء لا لإثباته كما فعل الرازي لأن القائلين أن الحركة في الخلاء تقع في زمان لا محالة، وفي الماء مثلًا في زمان أطول لكون قوام الماء مفارقًا للمتحرك وقوامات الأجسام قابلةً للتزايد والتناقص، فإذا فرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه إلى قوام الماء نسبة الزمان، وجب أن تكون الحركة فيه زمانًا مساويًا للحركة في الخلاء فيكون وجود المفارق وعدمه سواء، وهذا

= جسم، فإن لم يوجد بعد أصلًا فهو لا شيء، وإلا فهو البعد المفطور. فعلى تقدير مختص بالخلاء بمعنى لا شيء، وعلى تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور. ينظر: قطب الدين الرازي، **شرح على شرح الإشارات والتنبيهات** (طهران: المطبعة الحيدرية، ١٣٧٨هـ)، الجزء ٢، الصفحة ١٦٤؛ كذلك: الآقا حسين الخوانساري، **الحاشية على شروح الإشارات - الإشارات وشرح الإشارات وشرح الشرح وحاشية الباغنوي** (إيران: مركز النشر التابع للمكتب الإعلامي الإسلامي، الطبعة ١، ١٤٢٠هـ)، الجزء ١، الصفحتان ٥٦٣ و٥٦٤.

(١) فخر الدين الرازي، **المحصل في تلخيص أفكار المتقدمين والمتأخرين**، (مصر، القاهرة: المطبعة الحسينية، الطبعة ١، ١٣٢٣هـ)، الصفحة ٩٥.






محال، فنصل بنتيجة أن الخلاء ممتنع الوجود»[١].

٦- موقف عضد الدين الإيجي(*)

يتابع الإيجي الفكرة التي وصلته من أفلاطون ومن بعده الفخر الرازي والنصير الطوسي، مؤكدًا أن المكان موجود بالضرورة وأنه مشار إليه بهنا وهناك وأنه ينتقل من الجسم وإليه وأنه مقدار له نصف وثلث ويقول: «لا يتصور منه للعدم المحض»[٢].

والسبب الذي يعزوه الإيجي في قوله أن المكان هو البعد الموجود[٣] أنه يتقدر، أي يقبل التقدير بالذهن بالنصف والثلث والربع، ويتفاوت، فهو يقول إن ما بين طرفَي الطاس أقل مما بين طرفَي المدينة بالضرورة[٤].

---

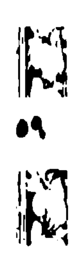
(١) نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصل**، الصفحة ٩٦.

(*) هو عضد الدين الإيجي، فيلسوف ومتكلم ولد في إيج قرب شيراز وتولى القضاء والتدريس، ومات سجينًا في قلعة ديرميان سنة ٧٥٦هـ= ١٣٥٥م، من مؤلفاته: **الرسالة العضدية في علم الأصول**، وله كتاب في الفلسفة والكلام (**المواقف**) وهو بمثابة خلاصة كبرى في ستة أبواب: نظرية المعرفة، ومبادئ علم الوجود، ونظرية الأعراض، ونظرية الجواهر، ونظرية النفس والعقل والماهية الإلهية، ونظرية النبوة. وقد شرحه التفتازاني والجرجاني. ينظر: طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، الصفحة ١١٦.

(٢) عضد الدين الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، (بيروت: عالم الكتب، بلا تاريخ)، الصفحة ١١٣. وهذا القول هو مذهب أفلاطون في أن المكان هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١١٣.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١١٣.



وأنكر أن يكون المكان هو السطح لوجوه:

١- لعدم تناهي الأجسام من ثمّ تنتهي إلى جسم لا مكان له، لأن المحدود كما يقول الإيجي: «عندنا ليس له مكان، بل وضع فقط، لأنا نقول كل جسم فهو متحيز مشار إليه بهنا وهناك»[١].

٢- والعدم يحرك الساكن وسكون المتحرك فلا يكون المكان هو السطح[٢].

٣- كذلك العدم يساوي السطح والمتمكن[٣].

وإن ما يؤيد قول الإيجي بأن المكان هو البعد قوله: «إن المكان الذي خرج عنه الحجر فملأه الهواء لم يبطل والسطح بطل»[٤].

وإن المكان مقصد المتحرك بالحصول، هذا ما سبق وصرح به ابن سينا في إثبات الجهة وقد ذكرها الإيجي قائلًا: «بأنه موجود فالمكان الذي يقصده الثقل وهو ينطبق على مركز الأرض وهذا لا يحدث في السطح، كذلك الخفيف وهو أن ينطبق محيطه بمحيط المحدود»[٥].

أما موقفه من الخلاء فهو يرى أن البعد المفروض هو البعد الذي يعرّفه الإيجي كما عرفه الرازي من قبل قائلًا: «أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسّان، وليس بينهما ما يماسّهما»[٦].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١١٥.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١٦.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١١٦.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١١٦.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١١٦. وهناك أدله يعتمدها الإيجي سوف نتطرق لها في الفصل الثالث.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة ١١٧.



وأصل النزاع بين المتكلمين والحكماء مرده إلى التسمية، فعند الحكماء عدم محض يثبته الوهم، وعند المتكلمين بُعد[١].

٧- موقف سعد الدين التفتازاني[*]

يقر التفتازاني بوجود المكان[٣] عن طريق انتقال الجسم عنه وإليه وأنه يسكن فيه، أن المكان لا يسع معه متمكن آخر[٤]. وقبل أن يعرض التفتازاني موقفه من المكان، درس أولًا موقف الفلاسفة والمتكلمين من المكان[٥]، فهو عند أرسطو وأتباعه «السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»[٦]، وأما عند الكثير من الفلاسفة فهم يجمعون على أنه البعد الذي ينفذ فيه بعد

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١١٧.

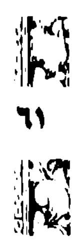
(*) هو سعد الدين تلميذ الإيجي وشارحه، ولد في تفتازان بخراسان سنة ٧٢٢هـ.= ١٣٢٢م، ومات في سمرقند سنة ٧٩٢هـ. = ١٣٩٠م، كان حجةً في المنطق والكلام وما وراء الطبيعة والفقه والبلاغة، شرح **الرسالة الشمسية** للخطيب القزويني، وكتاب **المواقف** للإيجي، أشعري الكلام، ولكن كانت له مناقشات في مسائل حرية الإرادة والاختيار والجبر كان أقرب فيها إلى الماتريدي منه إلى الأشعرية. ينظر: طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، الصفحة ٢١٦.

(٣) تناول التفتازاني المكان في كتابه **شرح المقاصد**، المجلد الثاني، المقصد الثالث.

(٤) سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ.=٢٠٠١م)، الجزء ٢، الصفحة ٥٣.

(٥) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥٣.

(٦) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥٣.



الجسم ويتحدد به[١]، إلا أن أصحاب البعد قد اختلفوا في جزئيات ذات البعد فمنهم من قال:

إن من البُعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به، ويمتنع اجتماع مع بُعد آخر مماثل له[٢].

ومنهم من قال إن البُعد منه مفارق لا يقوم بمحل، بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته، ويجامعه بعد الجسم منطبقًا عليه متحدًا به[٣].

أما عند المتكلمين فالبعد عدم محض، ونفي صرف، يمكن أن لا يشغله شاغل، وهو ما يسمى بالفراغ المتوهم، الذي لو لم يشغله شاغل لكان فراغًا[٤].

وقد اختار بعض الفلاسفة أن البُعد امتداد موجود قد يكون ذراعًا وقد يكون أقل أو أكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو أصغر منه أو أكبر، ويسمى بالبعد المفطور، لأنه إذا توهمنا خلو الإناء من الماء والهواء وغيرهما ففيما بين أطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء، ويسميه بالبُعد المفطور لأن البديهية مفطورة عليه، ويعبر عنه أفلاطون بالهيولى لتوارد الأجسام عليه توارد الصور على المادة، وتارةً بالصورة لكونه عبارةً عن الإبعاد[٥].

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥٣.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥٣.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥٣.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥٣.

(٥) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥٣.



ونتيجةً لما تقدم على هذا، لا يرد ما يقال من أن امتناع كون حيز الجسم جزءًا من امتداد في غاية الظهور، فكيف يذهب إليه العاقل؟.

وبعد أن ذكر التفتازاني أهم القائلين بالبُعد وأنواعه أضاف أن البُعد عند أفلاطون وأتباعه ممتنع الخلو عن الشاغل وعند غيره ممكن الخلو، أما المتكلمون فهم أصحاب الخلاء[١].

وهكذا يرجح التفتازاني بعد ذكر الأمارات التي ذكرها أصحاب البُعد والسطح فكرة البُعد في قوله إن هناك: «أمارات تفيد قوة الظن، بأن المكان هو البعد لا السطح».

٨- موقف الشريف الجرجاني[*]

أثبت السيد الجرجاني وجود المكان، «هو موجود ضرورةً، وإنه مشار إليه»[٣]. ويتابع الجرجاني القول إن المكان هو البُعد وهو بهذا

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٥٧. سنذكر هذه الأمارات في الفصل الثالث في مناقشة الشيرازي لها.

(*) علي بن محمد الجرجاني متكلم وفيلسوف ولد في تاجو بجرجان سنة ٧٤٠هـ.= ١٣٣٩م، وتوفي في شيراز سنة ٨١٦هـ.= ١٤١٣م، لقب بالسيد الشريف وكان من تلاميذ قطب الدين الرازي ومن معلمي جلال الدين الدواني. كان كثير التنقل والسفر، وترك زهاء خمسة وعشرين مصنفًا وشرحًا ومنها شرح كتاب **المواقف** للإيجي، وكتاب **التعريفات** الذي يعدّ إلى يومنا هذا مرجعًا ثمينًا للغاية للمصطلحات الفلسفية العربية. ينظر: طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، الصفحة ٢٣٣.

(٣) علي بن محمد بن علي الجرجاني، **شرح المواقف**، (القسطنطينية، الأستانة: =



يخالف أرسطو وأشياعه في قولهم إن المكان هو السطح، بعد أن استدلّ عليه من المشاهدة الحسية عن طريق انتقال الجسم من مكان إلى آخر، لأننا نشاهده حاضرًا ثم يغيب[١]، وبما أن المعدوم في الخارج لا يقبل الإشارة الحسية فهو موجود ظاهرًا[٢].

وبعد هذه الإشارة عرض الجرجاني تاريخ القائلين لنظرية المكان وتشكيكهم في مذاهب الآخرين وذكر حججهم، مبتدئًا بحجج زينون النافية للمكان[٣]، ونعت هذه الحجج بالسفسطة الظاهرة والمغالطة البينة التي لا تستحق الجواب[٤].

وبعد إثبات المكان صار يرفض كون المكان هو الهيولى أو الصورة واحتج بالأدلة نفسها التي استدل بها أرسطو على القائلين بأن المكان هو الهيولى والصورة[٥].

ويظهر أن الجرجاني لا يختلف مع الإيجي بل يحاول أن يبين أين يقع اللبس من الحكماء في رفض كون المكان هو البُعد الذي تنفذ فيه الأجسام، فهو يفرق بين البُعد الموجود والبُعد الموهوم، فالأول مذهب أفلاطون والآخر مذهب المتكلمين[٦]، وقد بين

= دار الخلافة، ١٢٨٦هـ)، الصفحة ٢١٩.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢١.

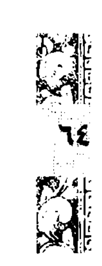
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٠.

(٣) سوف نتطرق إلى هذه الحجج في الفصل الثاني، المبحث الثاني، عندما يعرض الشيرازي ذكر هذه الحجج ثم نقدها، لذا نؤجل الحديث عنها إلى حينها.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٠.

(٥) ذكرنا هذه الأدلة في الهامش عن موقف ابن رشد من القائلين بها.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢١.



ضعف الأدلة التي سيقت على بطلان أن يكون المكان هو البُعد، فقد احتج القائلون بالسطح بوجهَين: الأول: لو كان المكان هو البُعد «لما [كان] يقبل لذاته الحركة الأينية»[١] أي بُعد المكان، وقد أبطلوا أن يكون لأبعاد المكان حركة لأنها أبعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض، فتتسلسل الأماكن[٢].

والحجة الثانية تقول بما أن البُعد لا يقبل الحركة لذاته «فالجسم أيضًا لا يقبلها لما فيه من البُعد فإن حركة الجسم مستلزمة لحركة البُعد»[٣].

والوجه الثاني: لعدم قبول أن يكون البُعد هو المكان، قال: «إنه لو كان المكان هو البُعد والجسم بُعد حالّ فيه فإذا حصل الجسم في المكان نفذ بُعد الجسم في البُعد الذي هو المكان فيعدم[٤].

وقد أجاب عن الوجه الأول بشقَّيه قائلًا إن الأول أي المكان لا يقبل الحركة الأينية، أما قولهم ولا تقبل الجسم أيضًا «لما فيه من البُعد» أي بُعد الجسم وبُعد المكان فهو غير دقيق لأن كلا البعدَين يختلفان بالحقيقة، «إذ البُعد الذي في الجسم قائم بالمادة... والبعد الذي في المكان قائم بنفسه غير حال في المادة»[٥].

---

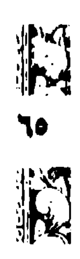
(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٢.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٢. سيرد تفصيل هذَين الوجهَين في الفصل الثالث، لكن ذكرتهما هنا من قبيل معرفة حقيقة استدلال الفيلسوف الجرجاني على إثبات أن المكان هو البعد.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٢.



أما الوجه الثاني عند الجرجاني من التشكيك في أن المكان هو البُعد فقد أجاب عنه قائلًا: «إن بُعدًا في الجسم يلازمه، وهو حالّ في مادته، والآخر أي البُعد في الجسم يفارقه، وليس حالًا في مادته، بل هو قائم بنفسه لأنه هنالك بُعد مادي وبُعد مجرد قد نفذ أحدهما في الآخر»[١].

ولم يتوقف الجرجاني من أصحاب السطح عند هذا الحد، بل ذكر الشبهات عليهم والرد على ادعائهم الذي أرادوا به إثبات أن المكان هو السطح، فساق الكثير من هذه الشبه وهي ذاتها الشبه التي أوردناها في موقف الإيجي من القائلين بالسطح.

لكن هذا اليقين الظاهر في مسألة المكان لم نجده في مسألة الخلاء، فهو وإن ناقش المسألة كما أوردها عضد الدين الإيجي إلا أنهُ لم يجزم بها كما فعل غيره من الفلاسفة، بل ذكر في البداية أدلة إثبات القائلين بالخلاء ومن ثم بيّن أين يكمن ضعف هذه الأدلة، وبعدها بيّن أدلة النافين للخلاء وذكر حججهم وبيّن أنها ظاهرة بالحس أي «علامات حسية»[٢]، ويؤكد أن أيًا من العلامات كانت إثباتًا أو نفيًا لا تفيد القطع[٣]. وقد علق على عبارة الإيجي: «واعلم أن الأمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأوفتها يقينًا

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٣. التفصيل أكثر سيأتي في الفصل الثالث في رد الشيرازي على أصحاب السطح المنكرين أن يكون البُعد هو المكان.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٢. الحجج التي يستند بها في الرد على مثبتي الخلاء سوف نناقشها في الفصل الرابع.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٣.



حدسًا لا يقع به للخصم إلزام»[1] بالقول: «فهذه الأمارات لا تقوم حجةً علينا وإن أمكن أن تفيدهم جزمًا يقينيًّا يكفيهم في ثبوته»[2].

ويظهر مما تقدم أن مسألة الخلاء عند كل من الإيجي والجرجاني كانت محيرةً وشائكةً، مما دفعهما إلى ترجيح الأمارات الكثيرة.

---

(١) الإيجي، **المواقف**، الصفحة ١١٧، كذلك: الجرجاني، **شرح المواقف**، الصفحة ٢٣٣.

(٢) الجرجاني، **شرح المواقف**، الصفحة ٢٣٣.



القسم الثالث:
موقف الفلاسفة القائلين بالسطح

في هذا القسم نناقش رأيًا مشائيًا يخالف ما جاء به أفلاطون أشد المخالفة، من حيث التفسير الذي يعدون فيه المكان هو السطح الباطن، ومن أنصار هذا الاتجاه بعض من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين الذين تابعوا أرسطو في بعض المسائل.

١- موقف أرسطو

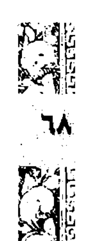
يبحث أرسطو المكان في المقالة الرابعة من كتاب **الطبيعة**، بِعَدّه قسمًا تامًا يسميه «في المبادئ» الطبيعية ويعدّ الباقي قسمًا آخر يسميه في الحركة[1].

والمكان عند أرسطوطاليس «هو الحاوي الأولي لكل ما له حيز وإنه ليس البتة جزءًا مما يحويه»[2].

---

(١) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الجزء ١، الصفحة ١٣٤.

(٢) أرسطوطاليس، **الطبيعة**، ترجمة إسحاق بن حنين، وشرح ابن السمح وابن عدي ومتة بن يونس وأبي الفرج بن الطيب، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤م)، الجزء ١، الصفحة ٢٨٤.



لذلك رأت فيه أميرة حلمي مخالفًا «للمادة كل المخالفة لأنه يحوي الأشياء، وهو منفصل عنها، أي أنه خالف أفلاطون عندما وحد بين المكان وبين المادة للامحدودة اللامصورة «القابل»، ذلك لأن المكان يحد ما يحويه فهو شيء مجرد وليس جسمًا ماديًا»[١]. كما وجد أحمد أمين أن أرسطو عرّف المكان بأنه الخلاء[٢]، وهنا أيضًا لا يتفق مع رأي أفلاطون والفيثاغوريين القائلين بأن العناصر تتكون من أشكال هندسية، ويرتبط لهذا اعتراضه على الفرض الأولي القائل أن كل كيف مؤسس على الكم أو على التركيب والتفكيك، فالكيف له وجوده الحقيقي الخاص به، وهو يرفض أيضًا الرأي القائل أن المكان شيء فيزيائي فلو كان هذا حقيقيًا فسيكون هناك جسمان يشغلان المكان نفسه وهما الشيء ومكانه، ومن ثم ليس هناك سوى تصور واحد للمكان على أنه الحد، لهذا قيل بأن المكان حد الجسم المحيط إزاء ما هو محاط[٣]. كما نفى أرسطو أن يكون المكان الهيولى أو الصورة معتمدًا في ذلك على مجموعة أسباب أهمها:

- الهيولى والصورة لا يفارقان المركّب، بينما المكان يفارق المركّب، فالمكان إذن غيرها.

- المكان من حيث هو مفارق ليس بصورة للمركّب، ومن حيث أنه يحيط ليس بهيولى، لأن الهيولى لا تحيط، بل يحاط بها.

---

(١) أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، الصفحة ٢٩٠.

(٢) ويل ديورانت، **قصة الفلسفة**، ترجمة أحمد أمين (القاهرة: ١٩٣٨م)، الصفحة ١٦٨.

(٣) ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الصفحة ٢٤٠.



- المكان إما فوق وإما أسفل، وليس بشيء من الهيولى أو الصورة فوق أو أسفل.

- لو كان المكان صورةً لكان يفسد، إذا انتقل الماء إلى الهواء واستحال إليه، لأن صورة الماء قد فسدت.

- لو كان المكان هيولى أو صورةً، مع أن المركّب قد ينتقل من مكان إلى مكان، لكان المكان قد تحرك إلى مكان، فيكون مكانًا في مكان، ذلك مستحيل.

- المكان ينتقل إليه الهيولى والصورة فيحتويها من غير أن ينتقل بانتقالها[١].

وأرسطو أول فيلسوف يوناني اهتم بإثبات المكان، ورد على نُفاته من أصحاب المدارس الآيلية، على الرغم من دراسة أفلاطون للمكان، من غير أن يلتفت لهذه النقطة[٢]، وقد قسم أرسطو المكان إلى قسمَين: الأول العام وهو «الذي فيه الأجسام كلها»، والقسم الثاني «وهو أول ما فيه الشيء... هو الذي يحويك وحدك لا أكثر منك»[٣].

ومن الصفات التي يتصف بها المكان:

- أنه ذو امتداد في ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق.

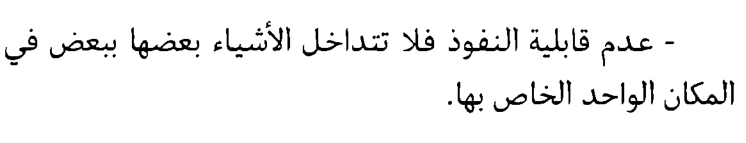
---

(١) يراجع: أرسطو، **الطبيعة**، الجزء ١، الصفحات ٢٨٤ إلى ٢٨٩.

(٢) على خلاف ابن رشد الذي لم يهتم بإثبات المكان من نفيه، الحديث سوف نتطرق إليه عند الكلام عن ابن رشد من الفصل ذاته.

(٣) أرسطو، **الطبيعة**، الجزء ١، الصفحة ٢٨٤.





- عدم قابلية النفوذ فلا تتداخل الأشياء بعضها ببعض في المكان الواحد الخاص بها.

وبعد عرض فكرة المكان عند أرسطو، ننتقل إلى فكرة الخلاء والذي عرّفهُ أرسطو قائلًا: «هو المكان الذي ليس فيه جسم أصلًا»[١]، وهذه الفكرة لم تُرفض قبل أرسطو بل استدلوا على وجودها بدلائل تدل قطعًا على وجود الخلاء؛ فالحركة في المكان تستلزم بالضرورة وجود الخلاء[٢]. لكن أرسطو ينكر الخلاء إنكارًا تامًا، وإن أهم الحجج التي استند إليها في ذلك هي حجة الحركة، وهي أن الخلاء ليس ضروريًا للحركة وهذا ما عبر عنه أرسطو في قوله: «يمكن أن يجتمع الأمران جميعًا وتكون الأجسام المتحركة تخليًا»[٣]. ولم يقتصر رفض أرسطو على هذه الحجج فقط بل هنالك حجج غيرها[٤]، وحينما انتقلت مؤلفات أرسطو عبر اليونانية والآرامية والسريانية إلى العربية ولا سيما في بيت الحكمة، ظهرت لنا وجهات نظر فلسفية حول المكان، لا ننكر تأثر أصحابها بالتصور

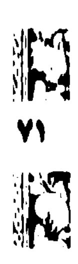
---

(١) أرسطو، **الطبيعة**، الجزء ١، الصفحة ٣٤٧.

(٢) عبد الرحمن بدوي، **أرسطو**، الصفحة ٢١٥.

(٣) أرسطو، **الطبيعة**، الجزء ٢، الصفحة ٣٥٢. ويذكر بدوي أن الخلاء لا تعيين فيه للجهة فإن الشي المتحرك لا يعرف أين يتجه. يراجع: بدوي، **أرسطو**، الصفحة ٢١٦.

(٤) لمزيد من معرفة هذه الحجج يراجع كتاب أرسطو **الطبيعة**، المقالة الرابعة، الفصل السابع، وما يتبقى من الفصول من هذه المقالة الخاصة بالخلاء وبرفض القائلين بوجوه. كذلك يراجع: بدوي، **أرسطو**، الصفحات ٢١٥ إلى ٢١٧، كذلك: ماجد فخري، **المعلم الأول أرسطوطاليس**، (بيروت: المطبعة الكاثولكية، ١٩٥٨م)، الصفحة ٤٣.



المشائي، لكنها لبست ثوبًا إسلاميًّا، بدءًا بالكندي.

٢- موقف الكندي

لم ينكر أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي وجود المكان، بل عدّه موجودًا، متابعًا فيه مذهب أرسطوطاليس في المكان، رافضًا الموقف الأفلاطوني، مبينًا وجوده بطريقَين أحدهما «أن أي جسم يزيد أو ينقص أو يتحرك فلا بد أن يكون في زيادته أو نقصانه أو حركته في شيء أكبر منه يحتويه، ذلك الجسم هو المكان»[١].

إذن المكان هنا هو السطح، والجسم خارج عنه، وهو حاوٍ له، لذا يقول عنه الكندي أنه «نهايات الجسم» وكذلك «التقاءُ أفقَي المحيط والمحاط به»[٢].

يتضح مما تقدم أن الكندي لا يقول بوجود الخلاء في العالم وخارجه، لأن الكندي يفسر الخلاء «مكانًا لا متمكن فيه»[٣].

ويظهر من هذا أنه لا يوجد مكان خال، بل العالم كله ممتلئ ولا يعتريه الخلاء فالعالم عند الكندي مكان مملوء.

٣- موقف الفارابي

أكد أبو نصر الفارابي أن المكان موجود، ولا يمكن إنكار وجوده

---

(١) أبو يعقوب الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة (مصر: دار الفكر العربي، ١٩٥٣م)، الجزء ٢، الصفحة ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٦٧.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٦٧.



بالفعل، لأن الأجسام موجودة، وفيلسوفنا ربط بين الجسم والمكان، أي إن لكل جسم موضعًا خاصًا به ولا يمكن وجود الأجسام من دون المكان.

لهذا السبب عدّ الفارابي المكان بأنه «سطح الجسم الحاوي أو سطح الجسم المحوي»[١]، وهو على ضربَين جاء عنده «ضربٌ للجسم أول وخاص له وضربٌ هو ثانٍ ومشترك ولغيره»[٢].

أما موقفه من الخلاء فقد اهتدى بآراء أرسطوطاليس، فيقول في الخلاء أنه: «المكان الفارغ الذي لا شيء فيه أصلًا»[٣]، ثم ذكر أن «الخلاء شيء لا وجود له»[٤].

٤- موقف إخوان الصفا

يؤكد إخوان الصفا في رسائلهم أن المكان يأتي على مستويَين: عام «عند الجمهور»، وخاص عند الحكماء. «عند الجمهور فهو الوعاء الذي يكون فيه المتمكن»[٥]، ثم إنهم أضافوا الحد المنطقي الفاصل بين الحاوي والمحوي في قولهم: «وقيل أن المكان هو

---

(١) الفارابي، **رسائل الفارابي في الحكمة**، (طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ)، الصفحة ٩٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧١.

(٣) جعفر آل ياسين، **الفارابي في حدوده ورسومه**، (بيروت: عالم الكتب، الطبعة ٢، ١٩٨٥م)، الصفحة ٢٣٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٧.

(٥) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا** (دار صادر، الطبعة ٢، ١٩٥٧م)، الجزء ٢، الصفحة ٩.



الفصل المشترك بين سطح الجسم الحاوي وسطح المحوي. وعلى هذا الرأي يجب أن يكون المكان عرَضًا وقيل أيضًا أن المكان هو الفضاء الذي يكون فيه الجسم ذاهبًا طولًا وعرضًا وعمقًا وعلى هذا الرأي يجب أن يكون المكان جوهرًا»[١].

وأنكر إخوان الصفا وجود الخلاء في قولهم: «إن الخلاء غير موجود أصلًا لا خارج العالم ولا داخله، لأنه قد قام بالبرهان العقلي أن الخلاء غير موجود [...] لأن الخلاء هو المكان الفارغ الذي لا متمكن فيه [...] والمكان صفة من صفات الأجسام وهو عرضٌ ولا يقوم إلا بالجسم ولا يوجد إلا معه»[٢].

بذلك أدرك إخوان الصفا أن المكان عرضٌ أو صفة من صفات الجسم، وليس حيزًا أو جوهرًا يتحيز به الجسم حتى يمكن أن يخلو منه متحيز ما، من هنا فإنهم أنكروا وجود الخلاء، وإنكارهم له يتضمن القول إن الخلاء لا معنى له إطلاقًا.

٥- موقف ابن سينا

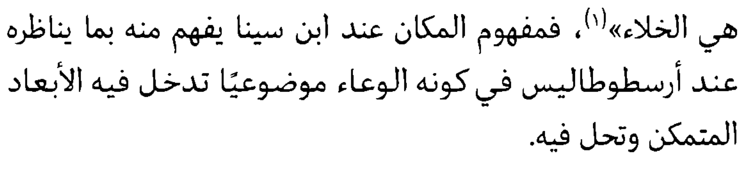
اعتقد الشيخ الرئيس أن المكان هو «السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي. ويقال للسطح الأسفل الذي يستقر عليه جسم ثقيل. ويقال مكان بمعنى ثالث إلا أنه غير موجود، وهي أبعاد مساوية لأبعاد المتمكن، تدخل فيها أبعاد المتمكن، وإن كان يجوز أن يبقى من غير متمكن كانت نفسها

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٩.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٤.





هي الخلاء»[١]، فمفهوم المكان عند ابن سينا يفهم منه بما يناظره عند أرسطوطاليس في كونه الوعاء موضوعيًا تدخل فيه الأبعاد المتمكن وتحل فيه.

أما بالنسبة لمفهوم الخلاء عند ابن سينا فهو يتبنى رفض أرسطو لوجود الخلاء ويعرّفه ابن سينا بقوله: «هو بعدٌ يمكن أن يعرض فيه أبعاد ثلاثية قائمة لا في مادة، من شأنه أن يملأه الجسم ويخلو عنه»[٢].

٦- موقف الغزالي

أما أبو حامد الغزالي فيتابع ما ذهب إليه ابن سينا من قبل قائلًا: «فإن قيل ما حقيقة المكان؟ قيل ما استقر عليه رأي أرسطوطاليس وهو الذي أجمع عليه الكل، وهو عبارة عن سطح الجسم الباطن المماس للمحوي»[٣]، وأثبت الغزالي حقيقة المكان عن طريق تأكيد خواص أساسية له مثل:

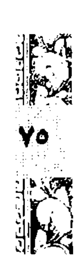
- أن الجسم ينتقل منه إلى مكان آخر، ويستقر الساكن في أحدهما؛ إذن لولا وجود المكان لما حكمنا على الجسم أن موضعه قد تغير.

---

(١) ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، (بمبي: مطبعة كلزار حسني، طبعة حجرية، ١٣١٨هـ)، الصفحة ٩٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٤.

(٣) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، ١٩٦١م)، الصفحة ٣١٧.



- أن الواحد لا يجتمع في اثنان، مثلًا لا يدخل الخل الكوز ما لم يخرج منه الماء ولا يدخل الماء ما لم يخرج الهواء وهكذا.

- إن فوق وتحت يعنيان أنهما يكونان في مكان لا غير[١].

إذن وجود المكان أمر مسلم به ولا يمكن إنكاره أو بطلانه في فلسفة الغزالي.

أما موقفه من الخلاء، فهو يتابع أرسطو بعد أن عرّفه «بعدّه يمكن أن يفترض فيه أبعاد ثلاثة قوائم، لا في مادة، من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه»[٢].

٧- موقف ابن باجة

يبدأ ابن باجة (ت.٥٣٣هـ= ١١٣٨م) المقالة الرابعة من كتاب **شرح السماع الطبيعي** لأرسطوطاليس بإثبات وجود المكان عقلًا، فهو يقول: «إذا تأملنا المعارف الأولى وجدنا من جملتها أوصافًا للمكان»[٣]، ويرى ابن باجة أن المكان هو المحيط ولا يكون الخلاء محيطًا[٤] أي الفضاء.

ومن صفات المكان عنده أنه «كل متصل متشابه الأجزاء

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٢.

(٢) الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، ١٩٦٩م)، الصفحة ٢٩٥.

(٣) أبو بكر الصائغ ابن باجة، **شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس**، حققه وقدم له ماجد فخري (بيروت لبنان: دار النهار للنشر، ١٩٧٣م)، الصفحة ٤٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦.



وقوامه بالحركة»[١]، أي إن المكان يظهر بالحركة لذا «لا يكون مكانًا إلا بأن يكون أينًا»[٢].

أما في اختلاف ماهية المكان فهو ينفي أن يكون المكان هو الهيولى، ويرجح أحد الرأيَين، إما الفضاء ومقعر البسيط، فالمكان هو المحيط وهذا لا يحدث في الفضاء؛ لأن الخلاء لا يكون محيطًا بالمتمكن.

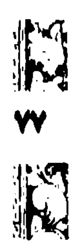
وبما أن الخلاء الذي داخل الإناء هو الهواء إذًا الخلاء هو الجسم[٣]، فإنه مشار إليه وكأنه يقبل الانقسام والإضافة بفوق وأسفل، وطالما أن الخلاء هو الجسم وأنه منقسم فإن المكان الواحد لا يحوي جسمَين في آن واحد[٤].

وكان من الرافضين للخلاء، مبنيًا على أساس المقارنة بين المكان والمتمكن فيه والمكان الخالي فيه، فإن المكان كما قلنا سالفًا لا يكون مكانًا إلا بأن يكون أينًا، «لذلك لا يوجد خلاء، فإنه لو وجد خلاء لكان أينًا بالقوة»[٥].

ولم يعدّ ابن باجة الخلاء «من المحمولات المشكك فيها بالطبع»[٦]، وإن ما استدل عليه أصحاب الخلاء في أن الكرة التي ترمى من فوق إلى أسفل في الهواء تكون أسرع من التي ترمى في

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٤٥.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧.



الماء، ليس بسبب الخلاء بل يعود إلى التكاثف في الجسم الذي يحركه والتخلخل[١]، قيل في آن «فالآن ليس زمانًا»[٢].

٨- موقف ابن رشد من المكان

يناقش ابن رشد مسألة المكان في المقالة الرابعة من **السماع الطبيعي** دون غيره من النصوص الطبيعية[٣].

وأول ما يجده الدارس لكتاب **السماع الطبيعي** لا سيما المقالة الرابعة منه أن ابن رشد لا يكلف نفسه عناء البحث عن الحجج ليثبت من خلالها وجود المكان خلافًا لأرسطو[٤]، وابن سينا[٥]، ومن تبعهم من اللاحقين عليه كالرازي[٦]، والشيرازي[٧]،

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨.

(٣) ابن رشد، **السماع الطبيعي**، ضمن **رسائل ابن رشد**، (حيدر آباد الدكن، الآصفية: دائرة المعارف العثمانية، الطبعة ١، ١٣٦٦هـ.، ١٩٤٧م)، الصفحة ٣٥.

(٤) تناول أرسطو الرد على نفاة المكان في كتابه الكبير الطبيعة.

(٥) كذا ابن سينا فقد تناول إثبات وجود المكان تباعًا لأرسطو في كتابه الطبيعيات من السماع الطبيعي في الشفاء.

(٦) تابع الفخر الرازي الكلام عن المكان وإثبات وجوده في كتابه **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢١٧ وما بعدها.

(٧) تناول صدر الدين الشيرازي المكان في مجموعة من كتبه إلا أنهُ تناول إثبات وجود المكان والرد على منكري المكان في كتابه الكبير **الأسفار**، الجزء ٤، الصفحة ٣٥. وسوف نتناول في المبحث الأول من الفصل الثاني شبهات المنكرين للمكان ونقده لتلك الشبهات.



فقد أسهبوا في الرد على نُفاة المكان، فهو إذًا يصادر على وجوده وذلك بمجرد تأمل «محمولاته الذاتية التي لا تليق إلا بالموجود». فهو يقول: «أما المكان شيء موجود فذلك بيّن بنفسه فإنه يظهر أن ههنا محمولات ذاتية لا تليق إلا بالموجود، كقولنا إن المكان منه فوق ومنه أسفل، وإنه الذي إليه تنتقل الأجسام بالطبع وتسكن فيه وإنه يحيط بالمتمكن، وإنه يفارق المتمكن وإنه لا أعظم ولا أصغر من المتمكن»[١].

ويلاحظ هنا أن المكان ما هو إلا الحاوي للشيء دون أن يكون جزءًا منه، وليس بأصغر أو أعظم منه، أي المتمكن والذي هو الجسم، بل إن الأشياء تتحرك إليه بشكل طبيعي وانتقالها إليه إما إلى الفوق وإما إلى الأسفل طلبًا للمكان الحقيقي على الرغم من امتلاكه الحركة، وإن «المحيط بما هو محيط نهاية الجسم»[٢].

ويتخذ ابن رشد من ارتباط المكان بالحركة دليلًا على وجوده وتصوره[٣]، لذا يفترض أربعة احتمالات[٤] في مذاهب ماهية المكان وهي: إما أن يكون المكان الهيولى، أو الصورة، أو الخلاء، أو النهاية المحيطة بالجسم الطبيعي، بمعنى هذا أن مكان الأجسام عند ابن رشد واحد من أربعة: إما صورة الأشياء، وإما مادتها، وإما أبعادها، وإما نهايتها المحيطة، أي سطحها الحاوي.

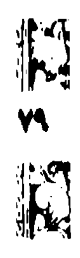
---

(١) ابن رشد، **السماع الطبيعي**، الصفحة ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦.

(٣) سامي محمود، **نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد**، (أطروحة دكتوراه بإشراف الدكتور عبد القادر موسى الحمداوي، ١٤٢٧هـ.، ٢٠٠٦م)، الصفحة ١٥٣.

(٤) ينظر: ابن رشد، **السماع الطبيعي**، الصفحة ٣٨.



وابتداءً يرفض ابن رشد أن يكون المكان هو الهيولى أو صورةً لسبب بسيط هو أن حركة النقلة «المكانية» تصبح كونًا وفسادًا[١] وما ذهب إليه ابن باجة بقوله: «فمنهم من رأى الهيولى هي المكان، وهذا بيّن الفساد، فإن المكان ليس بمنتقل بانتقال المتمكن فيه والهيولى هي التي تنتقل لا الصورة»[٢].

ويؤكد ابن رشد أن المكان ليس هو الفضاء والبعد الذي بين النهايات أو المحيط الذي كان يجوّز المتكلمون مفارقته ويطلقون اسم الخلاء عليه، حيث عدّ هذه الفكرة عارضةً على المكان، وقد استدل على حقيقة المكان متابعًا لأرسطو في حقيقة برهان المتغير في الوضع لأن من تعرف ماهية الشيء بسببه وهو المكان «وهو الذي تنتقل إليه الأجسام على جهة التشوق إذا كانت خارجةً عنه وتسكن فيه»[٣] فلا تفارقه الأجسام كما اعتقد أصحاب الفضاء.

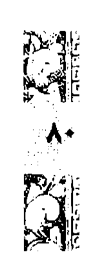
بعد أن يرفض ابن رشد القول بأن المكان هو الهيولى أو

---

(١) تفاصيل الكون والفساد أو الحركة في الجوهر سوف نناقشهما في الفصل الثاني عند الحديث عن المكان في العلوم الطبيعية.

(٢) ابن باجة، **السماع الطبيعي**، الصفحة ٤٦. وقد رفضها من قبله ابن سينا على أن يكون المكان هو الهيولى أو الصورة اعتمادًا على بعض التقابلات بين الطرفَين، وذلك أن من يرى الهيولى أو الصورة مكانًا فهو قول فاسد، لأن المكان يفارق عند الحركة، أما الهيولى أو الصورة فلا يفارقان، كما أن المكان تكون الحركة منه وإليه، أما الهيولى والصورة فلا تكون الحركة فيها، بل معها، ولا تكون إليها الحركة البتة. يراجع: ابن سينا، **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**، الصفحة ١١٨. كذلك ينظر: حسن مجيد العبيدي، **نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية، ابن سينا أنموذجًا**، الصفحة ١٠٧.

(٣) ابن رشد، **السماع الطبيعي**، الصفحة ٣٧.



الصورة أو الخلاء، يقف إذن الاحتمال الرابع والأخير الذي مفاده أن المكان هو النهايات المحيطة بالجسم الطبيعي[١]، إذ يقول في هذا الصدد: «المكان هو النهاية المحيطة لكونها استكمالًا للأجسام المتحركة وغاية تحريكها»[٢].

٩- موقف نجم الدين الكاتبي[*]

ينحى نجم الدين الكاتبي في تفسير المكان منحى المدرسة المشائية، حيث يقيم الدليل على إبطال القول بأن المكان هو البُعد بمعنى «المقدار المجرد»، ومن بعدها يسوق البراهين على إبطالها، ومن ثم يفضي إلى القول إن المكان هو «السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»[٤].

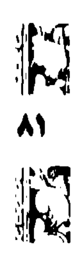
---

(١) ابن رشد، **السماع الطبيعي**، الصفحتان ٤٠ و٤١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧.

(*) العلامة نجم الدين أبو الحسن أبو المعالي علي بن عمر دبيران الكاتبي القزويني، لم يذكر المؤرخون مكان مولده غير أنه يذكر أنه مولود في قزوين في فارس، وقد حدث اختلاف في تاريخ ولادته ووفاته، إلا أن الراجح عند محقق كتاب **حكمة العين** صالح إيدين التركي أنه توفي سنة (٦٩٣هـ.= ١٢٩٤م) لأن أستاذه شمس الدين محمد سمرقند قد توفي في عام ١٢٩١م، وأثير الدين الأبهري قد توفي عام ١٢٦٤م، ونصير الدين الطوسي توفي عام ١٢٧٤م، من تلاميذه المشهورين ابن مطهر الحلي، قطب الدين مسعود الشيرازي وهو صاحب قصيدة **الشمسية** في المنطق وقد شرحها قطب الدين الرازي والتفتازاني. يراجع: صالح ايدين بن عبد الحميد التركي، **حكمة العين**، الصفحة ٧؛ وطرابيشي، **معجم الفلاسفة**، الصفحتان ٤٦٢ و٤٦٣.

(٤) نجم الدين الكاتبي، **حكمة العين**، حققه وعلق عليه صالح ايدين بن عبد =



فهو يرفض أن يكون المكان مجردًا من العوارض الغريبة والأمور الخارجة عنه، فإنه يلزم شكلًا معينًا، ومكانًا معينًا، لذا علق العلامة الحلي في **إيضاح المقاصد** قائلًا: «فإن التناهي لازم للجسم فيكون مشكلًا الضرورة»[1]، وليس للجسم الواحد حيّزان[2] أو مكانان طبيعيان، لأنه إن حصل في أحدهما كان الآخر متروكًا بالطبع[3]، أي إن الجسم يطلب بطبيعته مكانًا واحدًا طبيعيًا، فهو لا يشغل مكانَين في آنَين، بل يطلب المكان الثاني بعد أن يغادر المكان الأول، فيكون طبيعيًّا وليس كما يقول الحلي مكانًا قسريًّا أي الثاني الذي لا يطلبه المتمكن وهو في المكان الطبيعي، والمكان الموجود، لأن الكاتبي يقول: «ولا يجوز أن يكون معدومًا لكونه مشارًا إليه فإن المشار لا يكون معدومًا، بل أمر وجودي»[4]، وهذا ما وجدنا عند نصير الدين الطوسي مع الخلاف الواضح في أصل ماهية المكان، لهذا سوف نجد أن من ينفي وجود المكان سوف يصل في نهاية الحال إلى أن المكان إما جوهر أو عرضٌ[5].

= الحميد التركي، الصفحة ٦١.

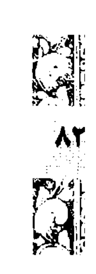
(١) ابن مطهر الحلي، **إيضاح المقاصد من شرح عين القواعد**، الصفحة ٢٥٧.

(٢) فالكاتبي يرى أن لفظة حيز مرادفة للفظ المكان فهما يعنيان لفظًا واحدًا كما ذكرها الحلي. يراجع: **إيضاح المقاصد من شرح عين القواعد**، الصفحة ٢٥٧. وهو قول الطوسي من قبل، يراجع ماذكرناه من موقف نصير الدين الطوسي من المكان.

(٣) نجم الدين الكاتبي، **حكمة العين**، الصفحة ٦١.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦١.

(٥) وسوف يأتي الحديث عن نفاة المكان في الفصل الثالث، ونجمع جميع الردود على نفاة المكان مع نقد الشيرازي.



وهكذا أكمل الكاتبي جميع الحجج التي تنفي عدّ المكان هو البُعد المجرد أو «الخلاء» كما يرى المتكلمون[١]، وقال إن المكان هو السطح الباطن من الجسم المحوي، والمكان قد يكون سطحًا واحدًا وقد يكون عدة سطوح يتركب منها مكان، كما للماء في النهر، وقد يكون بعض هذه السطوح متحركًا وبعضها ساكنًا، كما للحجر الموضوع على الأرض الجاري عليها الماء[٢].

١٠- موقف الحلي[*]

يسجل العلامة ابن مطهر الحلي مسألة تناوله المكان في

---

(١) وهي الحجج نفسها التي ذكرها ابن سينا ومن قبله أرسطو في الرد على أصحاب البُعد.

(٢) نجم الدين الكاتبي، **حكمة العين**، الصفحة ٦١.

(*) الحسن بن يوسف المعروف بابن المطهر، والملقب بالعلامة: أشهر تلاميذ العالم نصير الدين الطوسي. ولد في الحلة بالعراق سنة ٦٤٧-٦٤٨هـ. وتوفي سنة ٧٢٦هـ. ودفن في النجف الأشرف. قرأ أيضًا على الكاتبي القزويني وميثم البحراني، وقد برز تفوقه العلمي وهو لا يزال في مطلع شبابه، ويكفي أنه أنهى مؤلفاته في الحكمة والكلام وهو لم يكمل السادسة والعشرين من عمره. لعب دورًا مشابهًا لدور معلمه الطوسي. كان كاتبًا مكثارًا، ويزيد ثبت مؤلفاته على المائة والعشرين. له **منهاج الكرامة**، وقد انتقده ابن تيمية انتقادًا مرًا من وجهة نظر سياسية. وله مؤلفات في علم الكلام منها شرح بعنوان **أنوار الملكوت في شرح الياقوت** على رسالة للمتكلم الإمامي أبي إسحق إبراهيم نوبختي، وفي الفلسفة شرحه على كتابَي **الإشارات والتنبيهات والشفاء** لابن سينا ومحاولة في حل مشكلات **التلويحات** للسهروردي، ورسالة في المقارنة بين الأشاعرة والسفسطائيين، وخلاصة موسوعية في العلوم الفلسفية بعنوان =



مجموعة من مؤلفاته[١] معترفًا بوقوع مشاجرة في وجود المكان وماهيته[٢]، ويتبين أن الجسم يقتضي بطبعه شيئين: المكان والشكل[٣]. ويرى الحلي أن المكان ما يتمكن فيه الجسم أي يحلّ ولا يكون نفس المحل مانعًا من الانتقال منه كما في المواد والأجسام التي هي محل للأعراض[٤]، ولم ينكر وجود المكان، لأنه موجود ومشار إليه فهو إذن موجود وليس خلاء[٥].

= **الأسرار الخفية**، وأخرى في الفلسفة والكلام بعنوان **التعليم التام**. شكك في المبدأ القائل بأن الواحد لا يمكن أن ينبثق عنه إلا الواحد، وقال بحركة تحول ما بين الجواهر ممهدًا السبيل على هذا النحو أمام نظرية ملا صدرا. وكان من أشهر تلاميذه القاضي نور اللّه التستري. يراجع ما كتبة العلامة حسن الأمين ونقله الشيخ حسن مكي العاملي في تحقيقه وتعليقه على كتاب **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد** للمحقق الطوسي والعلامة الحلي (بيروت-لبنان: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، دار الصفوة، ١٤١٣هـ.، ١٩٩٣م)، الصفحة ٢٢. كذلك: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، الصفحة ٢٤٨.

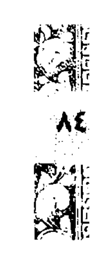
(١) يبحث الحلي موضوع المكان في شروحه وكتبه فقد تناول نظرية المكان في شرحه على كتاب الطوسي **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٢٣٠، وكذا في شرح على كتاب الكاتبي **إيضاح المقاصد من شرح حكمة العين القواعد**، الصفحة ٢٥٧، وكذلك ناقش في كتابه **الأسرار الخفية في العلوم العقلية** بكلا التحقيقَين، تحقيق الأستاذ الألوسي وصالح هاشم، الصفحة ١٧٣؛ وتحقيق قسم إحياء التراث، الطبعة ١، إيران، قم، الصفحة ٢٤٧. وسوف نذكر الحجج التي احتج بها نفاة المكان ونقدها في الفصل الثالث. علمًا أننا سوف نعتمد على تحقيق قسم إحياء التراث لكماله.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٧.

(٣) الحلي، **كشف المراد**، الصفحة ٢٣٢.

(٤) الحلي، **إيضاح المقاصد من شرح عين القواعد**، الصفحة ٢٥٨.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٨.



والحلي يسير في ذات المنحى الذي سار عليه ابن سينا متابعًا من قبله أرسطو، فقد أثبت المكان وأنكر على نُفاة المكان حججهم النافية للمكان[١]، فبعد أن يعرض حجج كلا الطرفَين[٢] ويحصر الحق في هذَين المذهبَين يقول: «والأقرب إلى الحق أحد هذَين، والأخير أقرب»[٣]؛ أي السطح. والحال نفسه فعل الحلي في مسألة الخلاء إذ رفض أن يكون موجودًا[٤].

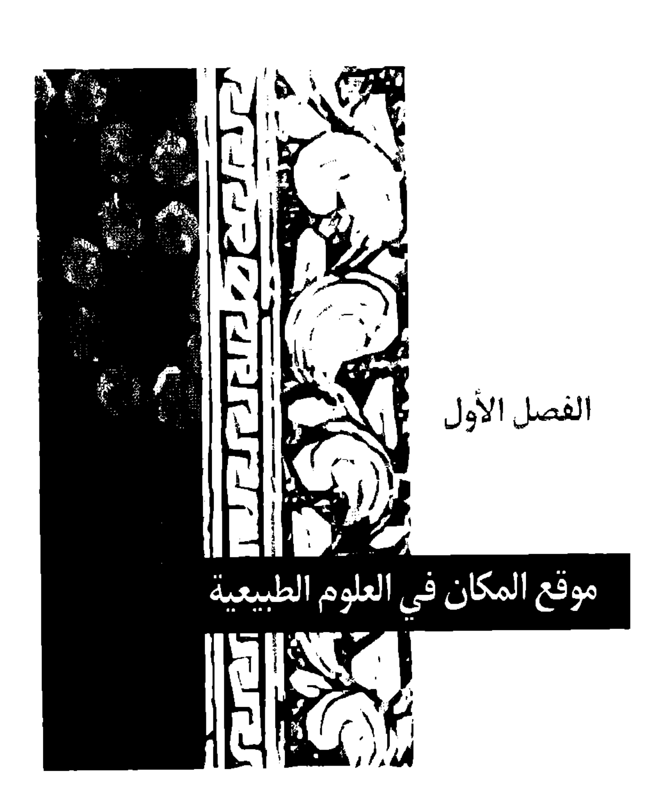
---

(١) يتابع ابن مطهر الحلي الفلاسفة في إيراد الحجج التي استدلوا بها على نفي وجود المكان ومن ثم نقدها.

(٢) أقصد القائلين بالمكان: إما المكان سطح، أو المكان هو البُعد.

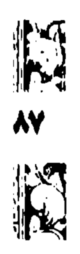
(٣) الحلي، **الأسرار الخفية**، الصفحة ٢٥٢.

(٤) فقد عرض الحلي في كتبه: **إيضاح المقاصد من شرح عين القواعد، وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، والأسرار الخفية في العلوم العقلية** حججًا تنفي على من يدعي وجود الخلاء، وقد أجلنا هذه الحجج إلى الفصل الرابع عند الحديث بالتفصيل عن عرض مفهوم الخلاء ومذهب القائلين به والناقدين له مع عرض موقف الشيرازي منها.



الفصل الأول

موقع المكان في العلوم الطبيعية



مقدمة

لكي تأتي الدراسة الفلسفية للمكان على وفق المنهج العلمي كان لا بد من الوقوف على العوامل الفاعلة فيه والعوامل ذات العلاقة، على أساس منهجي وبعيدًا عن الإسهاب الذي يثقل على القارئ الفاضل، ويخرجنا عن أصل البحث ويستنزف زمنًا طويلًا، مع توخي الحذر من الخوض في أمهات المشاكل، فترتب في هذا الفصل دراسة علم الطبيعة عند الشيرازي وأقسامها وكذلك دراسة «الجسم الطبيعي» ومبادئه التي لها صلة بإشكالية المكان، لتجنب بعض مشكلات البحث الفلسفية والمنطقية، وللسبب نفسه درست العلاقة بين الحركة والمكان، وكذلك الزمان والمكان عند صدر الدين الشيرازي، وصولًا إلى الجديد الذي جاء به هذا الفيلسوف إلى الفلسفة في المشرق والمغرب العربي حتى الاتجاه الغربي الحديث.



المبحث الأول:
العلوم الطبيعية عند الشيرازي

حرص صدر الدين الشيرازي في عرضه لوجهات نظره في المكان على تتبع مفاهيمه حسب طبيعة موضوعه، فهو منطقيًا غيره طبيعيًا أو غيره ميتافيزيقيًّا وغيره مجردًا... لهذه الأسباب سنتابع في هذا المبحث مجموعةً من القضايا التي نسلط الضوء فيها على حقيقة الفهم العلمي لمسألة المكان عند ملا صدرا بدءًا بالمفهوم ثم مباحث الطبيعة ومقترباتها قدر المستطاع.

المقصد الأول: مفهوم الطبيعة عند الشيرازي

عرّف صدر الدين الشيرازي الطبيعة كسابقَيه أنها «مبدأ أول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض»[1].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، تقديم محمد خواجوي، تعليق علي النوري (لبنان: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٣م)، الجزء ٢، المفتاح السادس عشر، الصفحة ٦٥٣؛ كذلك: **رسالة في الحدوث** ضمن **رسائل ملا صدرا** (إيران: مطبعة ميرزا عباس، طبعة حجرية، ١٣٠٠هـ)، الصفحة ١٩؛ وقارن: أرسطو، **الطبيعة**، الجزء ١، الصفحة ٧٩. ولا ينكر الشيرازي بوراثتـهِ لهذا =





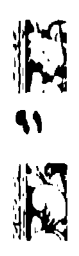
وقد كان الشيخ الرئيس أكثر الفلاسفة إيضاحًا لهذا التعريف وشرحه[1].

فالطبيعة هي مبدأ للحركة والسكون معًا، بل هي مبدأ لكل أمر ذاتي يكون للشيء من الحركة إن كانت والسكون إن كان[2]. ولم يتوقف الشيرازي على ذكر الحركات التي تحدث في الطبيعة، والتي ذكرها ابن سينا من قبل، وهي الحركات الأينية والوضعية والكمية

= التعريف من أرسطوطاليس، ونجد هذا التعريف الأرسطي للطبيعة عند فلاسفة الإسلام، أمثال:
الكندي، **رسالة في حدود الأشياء ورسومها** ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة (مصر: مطبعة الاعتماد، ١٩٥٠م)، الجزء ١، الصفحة ١٦٥؛ ابن سينا، **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**، تحقيق سعيد زايد، مراجعة وتصدير الدكتور إبراهيم مدكور، ١٩٨٣م، الصفحة ٣١؛ كذلك: **النجاة**، (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣١هـ)، ق ٢، الصفحة ١٦٢؛ كذلك: كتاب **الحدود**، تحقيق وترجمة وتعليق أمليه ماريه جواشون (القاهرة: ١٩٦٣م)، الصفحة ٢١؛ ويقارن: محمد عاطف العراقي، **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**، الصفحة ٨٢؛ ابن باجه، **شرح السماع الطبيعي**، الصفحة ٢٢؛ أبو البركات البغدادي، **المعتبر في الحكمة**، الجزء ٢، الصفحة ٦.

(١) ولمعرفة إيضاحات وشروح ابن سينا للطبيعة يراجع: **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**، الصفحة ٣٢؛ كذلك: **الإشارات والتنبيهات**، شرح الطوسي، الجزء ٢، الصفحة ١٩٢؛ وأيضًا: **النجاة**، القسم الثاني (الطبيعيات)، الصفحة ١٦٢. وكتاب **الحدود**، الصفحة ٢١، وكذلك يقارن: محمد عاطف العراقي، **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**، الصفحة ٨٢ وما يليها.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** (إيران: مطبعة أفق دار الطليعة، الطبعة ١، ١٤٢٥هـ)، الجزء ٥، الصفحة ١٩٤.



والكيفية [١]، بل أضاف لها النوع الخامس من الحركات وهو الحركة الجوهرية [٢].

فصدر الدين الشيرازي لم يرتضِ بالتعريف الأرسطي للطبيعة على أنها مبدأ لأفعالها الذاتية من الحركة وغيرها، التي تكون على نحو الصفات العارضة لذاتها، كالضاحك والكاتب للإنسان، بل نحا للقول بأنها مبدأ للأفعال المتعلقة بالصفات الجوهرية، التي يكون وجودها في نفس وجود الطبيعة. وسواء كانت الطبيعة مبدأً أم قوةً فإن كثرة المفاهيم وتغايرها لا يقتضي تغاير الوجود، الذي هو مصداق الجميع[٣].

فمفهوم القوة التي أضافوها في تعريفهم في كل واحد من أنواع الجسم شيء واحد جسماني، يترتب عليه بها أفعاله وآثاره الذاتية الجسمانية، من الحركات والاستحالات وغيرها[٤].

المقصد الثاني: موارد استعمال لفظ الطبيعة

للشيرازي موارد في استعمال لفظ الطبيعة، ولكي يكتمل مفهوم الطبيعة في فلسفة الشيرازي، ذكر أن هناك ألفاظًا مشتقةً لكلمة

---

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح الطوسي، الجزء ٢، الصفحة ١٩٢.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١٩٤. وسوف نوضح مفهوم هذه النظرية في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٩٦.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٩٧.



الطبيعة، ورد بعضها في فلسفة أرسطو وابن سينا[١].

فيقال طبيعة للمبدأ الذي سبق وأن عرفه الشيرازي بالتعريف الأرسطي الموروث أي الذي يباشر الحركة والاستحالات، ويطلق على ما يتقوم به جوهر كل شيء طبيعي[٢].

ويقال طبيعي للذي ينسب إلى الطبيعة، إما ما فيه الطبيعة وإما ما عنه، فالأول هو المتصور بالطبيعة أو الذي للطبيعة، وأما الثاني فهو ما يصدر عنه من الآثار والحركات وغيرها، وقد يقال ما له طبيعة للذي له في نفسه كهذا المبدأ، أي الجسم الذي يتحرك ويسكن بطباعه[٣].

ويقال بالطبيعة، وهو لفظ يطلق على ما وجوده بالفعل عن الطبيعة، إما بالوجود الأول كالأشخاص الطبيعية، وإما بالوجود الثاني كالأنواع الطبيعية.

وقد يقال بالطبع أو الطباع، وهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كانت على مشاكلة القصد، كالأشخاص والأنواع الجوهرية، أو لازم لها كالأعراض اللازمة والحادثة، ويعرّف الطباع بأنه مصدر الصفة الذاتية الأولية للشيء، وهو أعم من الطبيعة[٤].

---

(١) يراجع: أرسطوطاليس، **الطبيعة**، الجزء ١، الصفحة ٨٠؛ كذلك: ابن سينا، **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**، الصفحة ٣٨.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٢٠١.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٢٠١؛ وقارن: ابن سينا، **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**، الصفحة ٣٨.

(٤) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء =



لكن هذا لا يعني أنه أهمل ذكر أقسام هذا العلم، بل نجده يأتي على أقسام العلم الطبيعي في تعليقاته على **إلهيات الشفاء** لابن سينا، وأقسام العلم النظري في شروحاته على كتاب **الهداية الأثيرية**. وأول ما يبتدئ به الشيرازي هو تقسيمه للحكمة[1].

المقصد الثالث: مفهوم العلوم الطبيعية

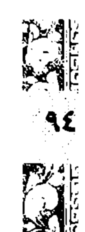
لم يشر صدر الدين الشيرازي إلى أقسام العلم الطبيعي في **الأسفار الأربعة**، بل أشار إلى أقسام الطبيعة نفسها، التي قسّمها إلى طبيعة جزئية وطبيعة كلية، فالأولى هي الطبيعة الخاصة بالأفراد الجزئية، أما الثانية فهي الطبيعة التي توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية، نسبتها إلى الأولى نسبة الأصل إلى فروعه[2].

وبوصفها بداية الدخول لتقسيم العلوم، فالحكمة إما أن تكون

= ٥، الصفحة ٤٧؛ ويقارن: ابن سينا، **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**، الصفحة ٣٨؛ **الحدود والرسوم**، الصفحة ٢٢. كذلك: أبو البركات البغدادي، **المعتبر**، الجزء ٢، الصفحة ٤.

(١) يعرّف الشيرازي الحكمة بأنها «صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه، وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات، لتستكمل النفس وتصير عالمًا معقولًا مضاهيًا للعالم الموجود، فيسعد بذلك السعادة القصوى، وذلك بحسب الطاقة البشرية»، يراجع: **شرح الهداية الأثيرية**، ضبط وتحقيق محمد مصطفى دكار (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ.، ٢٠٠١م)، الصفحة ٦.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٢٠٢.



نظريةً وهو العلم النظري، وإما أن تكون عمليةً وهو العلم العملي[١]، والحكمة النظرية مثل علمنا بأن العالم محدث وأن له صانعًا، وأن السماء كرة، وأن النفس باقية، أما الحكمة العملية فمثل علمنا بكيفية اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية، وإزالة الملكات الرذيلة النفسانية، وكيفية إزالة المرض وتحصيل الصحة[٢]، فكل واحد من هذَين القسمَين يسمى علمًا، إلا أن الفرق بينهما هو أن الأول علم بشيء لا تأثير لنا أبدًا فيه، بل الهدف من معرفته هو لأجل تلك المعرفة فقط، وغاية الحكمة فيه هو حصول علم ورأي، أما الثاني فهو علم بشيء يكون لنا تأثير فيه، لأنه وسيلة لتحصيل إدخاله في الوجود أو منعه من الوجود، وغاية الحكمة فيه حصول عمل أو كيفية عمل[٣]. وبذلك نجد أن الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ؛ كذلك: ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٦٠ م)، الصفحة ٣؛ وأيضًا: الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، ١٩٦١م)، ق ٣، الصفحة ١٣٤؛ فخر الدين الرازي، **شرح عيون الحكمة**، تحقيق أحمد حجازي، ق ٢، الصفحتان ٤ و٥، في حين نجد أن إخوان الصفا يقسمون العلوم على ثلاثة: الرياضية، والشرعية الوضعية، والفلسفية الحقيقية، ومن ثم يقسمون الأخيرة على أربعة أنواع: الرياضيات، والمنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات. يراجع: **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، (بيروت: دار صادر، ١٣٧٦هـ.- ١٩٥٧م)، الجزء ١، الصفحتان ٢٦٦ و٢٦٧.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٧. كذلك: **تعليقات على إلهيات الشفاء**، طبعة حجرية قديمة، الصفحة ٥؛ وقارن: ابن سينا، **الشفاء - الإلهيات**، الصفحتان ٣ و٤.



لسببَين: الأول هو أن العلم في الحكمة العملية هدفه العمل، من ثم فهو وسيلة، أما العلم في الحكمة النظرية فمقصود، والوسيلة في كل شيء أخس من المقصود، أما السبب الآخر فهو يتعلق بالقوى التي تستكمل بالحكمتَين، فالقوة النظرية تستكمل بالحكمة النظرية، والقوة العملية تستكمل بالحكمة العملية، والقوة النظرية أشرف من القوة العملية كونها هي السمة العالية من النفس، والثانية هي السمة السافلة من النفس، ولذلك تدوم الأولى بدوامها كونها باقيةً بعد الموت، وتزول الثانية بزوالها[1].

المقصد الرابع: أقسام العلوم الطبيعية

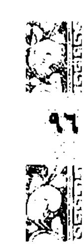
طبيعية الموجودات مفتقرة للمادة في التصور والقوام، والذي هو مجال العلم الطبيعي، ويمكن أن يؤخذ على اعتبارات شتى، بحيث يغدو كل اعتبار من هذه الاعتبارات موضوعًا جديدًا لفرع من فروع هذا العلم.

فإذا ما نظرنا إلى أقسام العلم الطبيعي نجد أن العلم الطبيعي قسم من أقسام الحكمة النظرية، لذلك وجب تقسيم هذه الحكمة، التي تضم فضلًا عن العلم الطبيعي العلم الإلهي والعلم الرياضي، ومعرفة الأساس الذي يقوم عليه هذا التقسيم.

أما صدر الدين الشيرازي فيرى أن تقسيم العلوم على أساس اتصالها وبراءتها عن المادة غير جائز، لأن ذلك سيُدخل موضوع الحساب وهو العدد ضمن موضوعات العلم الكلي، انطلاقًا من

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٧.



كون الأعداد من الأقسام الأولية للموجود، لأن الموجود بما هو موجود صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة، من غير أن يصير رياضيًا أو طبيعيًا، فكون الموجود ذا عدد فهو لا يحتاج إلى مادة من حيث هو ذو عدد إلا في الوهم، وبهذا يمكن دخول الحساب ضمن العلم الكلي بناءً على التقسيم السابق، وهذا غير جائز لأنه من موضوعات العلم الرياضي[١].

ولحل هذا المأزق، عمد الشيرازي إلى طريقة جديدة لا يلزم منها دخول الحساب في العلم الكلي، وهذه الطريقة هي تقسيم العلوم على أساس ما موضوعه نفس الوجود، وهو العلم الأعلى، وإلى ما ليس موضوعه نفس الوجود، وهذا الأخير إما أن لا يشترط وقوعه ضمن مادة متخصصة الاستعداد وهو العلم الرياضي، أو يشترط وقوعه ضمن مادة متخصصة الاستعداد هو العلم الطبيعي[٢].

وتنقسم العلوم الطبيعية إلى أقسام أصلية وأقسام فرعية، والمهم في بحثنا هذا هو الأقسام الأصلية التي ينتمي لها مبحث المكان، التي اتبع فيها الشيرازي تقسيم أرسطو[٣] وابن سينا، وهي ثمانية أقسام:

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٨ و٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٨ و٩.

(٣) تنقسم العلوم الطبيعية وفقًا للكتب الأرسطية التي تركها أرسطو، التي تحمل اسم كل قسم من هذه الأقسام، إلى: كتاب الخبر الطبيعي أو السماع الطبيعي، وكتاب السماء والعالم، وكتاب الكون والفساد، وكتاب الآثار العلوية، وكتاب المعادن، وكتاب النبات، وكتاب الحيوان، وأخيرًا كتاب النفس. ينظر: الكندي، **رسالة في كمية كتب أرسطو** ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، الجزء ١، الصفحة ٣٦٨.

١- السماع الطبيعي: ويبحث عن الأحوال العامة للجسم الطبيعي، بما يتعلق بالمادة والصورة والحركة والطبيعة والإنسان، وتعلق الحركات بالمحركات وإثباتها إلى محرك أول[١]، فهذا القسم يتناول الجسم الطبيعي بما يخصه من الأعراض الزائلة واللازمة[٢]، وسنعرف أن المكان والخلاء والحركة والزمان والنهاية واللانهاية هي المباحث الرئيسة في هذا القسم[٣].

٢- السماء والعالم: ويعرف من خلاله أحوال الأجسام التي هي أركان العالم، مثل السموات والعناصر الأربعة وحركاتها[٤].

٣- الكون والفساد: ويدرس أحوال التوليد والتوالد، وكيفية انتفاع الأجسام الأرضية من السماويات في نشوئها وحياتها، واستبقاء الأنواع على فساد الأشخاص بالحركتَين السماويتَين الشرقية السريعة والغربية البطيئة[٥]، وبهذا العلم يمكن معرفة ماهية جواهر الأركان الأربعة، التي هي النار والهواء والماء والأرض،

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٧؛ وقارن: ابن سينا، **رسالة في أقسام العلوم العقلية**، الصفحة ٢٣١، كذلك: الفارابي، **إحصاء العلوم**، تحقيق وتقديم وتعليق عثمان أمين (القاهرة: الطبعة ٣، ١٩٦٨ م)، الصفحة ١١٧.

(٢) جوهري طنطاوي، **بهجة العلوم**، (مصر: مطبعة مصطفى البابي، ١٣٥٤ هـ)، الجزء ١، الصفحة ٣٩.

(٣) الكندي، **رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس**، الصفحات ٢٦٨ إلى ٣٨٢، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة.

(٤) صدر الدين الشيرازي، **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٧؛ وقارن: ابن سينا، **رسالة في أقسام العلوم العقلية**، الصفحة ٢٣٢.

(٥) صدر الدين الشيرازي، **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٧.



وكيف يستحيل بعضها إلى بعض[١].

٤- الآثار العلوية: ويتناول هذا القسم الأحوال التي تعرض في العناصر الأربعة، قبل الامتزاج فيما يعرض لها من أنواع الحركات والتخلخل والتكاثف، فيتكلم عن الشهب والغيوم والأمطار والرعد والبرق والصواعق والرياح والزلازل[٢].

٥- المعادن: ويدرس فيه أحوال المركبات المعدنية، كالكبريت والأملاح والدر والمرجان.

٦- النبات: ويعرف به حال الكائنات النباتية، والنظر فيما تشترك فيه النباتات، ومعرفة كل ما يغرس وينبت على وجه الأرض[٣].

٧- الحيوان: ويبحث فيه عن النفس الحيوانية وقواها، وأنواع الحيوان.

٨- النفس: ويتناول في هذا القسم معرفة النفس وقواها

---

(١) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، الجزء ١، الصفحة ٢٧٠.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٧. وقارن: ابن سينا، **رسالة في العلوم العقلية**، الصفحة ٢٣٢؛ كذلك: الفارابي، **إحصاء العلوم**، الصفحة ١١٩؛ ويذكر عبد الرحمن بدوي: أن هناك كتابًا رابعًا صحيح النسبة لأرسطو هو: كتاب الآثار العلوية، ويبحث في كائنات الجو وأحوالها مثل الرياح والرعد والبرق والصواعق، كما تبحث فيه أحوال المعادن باعتبارها كائنات لا نفس لها كالرياح وما إليها. يراجع كتاب: **أرسطو**، الصفحة ٤٣.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٧؛ الفارابي، **إحصاء العلوم**، الصفحة ١١٩؛ كذلك: إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، الجزء ١، الصفحتان ٢٧٠ و٢٧١.



المدركة والمتحركة من خلال تركيب جسد الإنسان وحواسه الخمس[١].

وفيما يخص موضوع العلم الطبيعي، فالشيرازي يقول: «موضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس، من حيث هو واقع في التغير، والمبحوث عنها فيه هي الأعراض اللاحقة له»[٢].

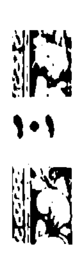
إذن تحديد موضوع هذا العلم ينحصر في الجسم المحسوس، الواقع في الحركة والتغير[٣].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحتان ٧ و٨؛ وقارن: الفارابي: **إحصاء العلوم**، الصفحة ١١٩؛ وهناك من لم يذكر النفس ضمن أقسام العلم الطبيعي، كإخوان الصفا الذين قسموا العلوم الطبيعية على سبعة أقسام وهي: السماع الطبيعي والسماء والعالم والكون والفساد والآثار العلوية وعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان. يراجع: **رسائل إخوان الصفا**، الجزء ١، الصفحتان ٢٧٠ و٢٧١.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٢٠٥.

(٣) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٢، الصفحة ٣.



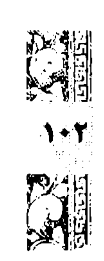
المبحث الثاني:
مبادئ الجسم الطبيعي

المقصد الأول: مفهوم الجسم الطبيعي فلسفيًا

إن الجسم هو جزء من مجال دراسة العلم الطبيعي[١]، وقبل أن ندخل في معرفة الجسم لا بد أن نبين الصلة بين الجسم ومفهوم الطبيعة في فلسفة صدر الدين الشيرازي.

---

(١) يتضح من بيان مفهوم الجسم في العلم الطبيعي كشف صلة العلم الطبيعي بالعلوم الأخرى، ما دمنا قد نظرنا إلى الجسم من ثلاثة علوم فلسفية وهي: العلم الطبيعي، والعلم الرياضي أو التعليمي، والعلم الإلهي. بعد أن قسم الشيرازي العلوم الفلسفية تبعًا لابن سينا إلى علوم كلية وعلوم جزئية سنقف عندها في المباحث اللاحقة. يراجع: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٢٠٥؛ وقارن مع: ابن سينا، **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**، تحقيق سعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور (القاهرة: بلا تاريخ)، الصفحتان ٣٠ و٧. وهو عين المنهج الذي اتبعه ابن رشد في تقسيميه للعلوم الفلسفية، يراجع: ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق وتقديم عثمان أمين (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي، ١٩٥٨ م)، الصفحة ٢؛ ويقارن: حسن مجيد العبيدي، **العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد**، (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩٥م)، الصفحة ١٦.



عمد هذا الفيلسوف إلى تحديد مفهوم الطبيعة من خلال تقسيم القوى التي تقع للأجسام المتحركة، التي هي مبادئ آثارها وأفعالها.

أ- فهناك قوى تصدر عن الأجسام بإرادة، وهي النفس الفلكية التي تكون للكواكب.

ب- وقوى تصدر عن أجسام متفننة الفعل والتحريك لكن من غير إرادة، وهي النفس النباتية التي تكون علةً للنبات في تغذيته ونشوئه وتوليده.

ج- أما القوى الثالثة فهي تصدر عن الأجسام ولها القدرة على الفعل وتركه، بمعنى أنها قوى مصحوبة بإرادة، وهي النفس الحيوانية التي تكون للحيوان في إحساسه ومشيه وغضبه وشهوته، وتسمى هذه القوى الثلاث نفوسًا[١].

د- وتبقى ثمة مرحلة رابعة هي للأجسام التي تصدر بلا معرفة ورؤية وقصد اختياري، وتسمى بـ«القوى الطبيعية»[٢] التي

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٢٠٥؛ يقارن مع: ابن سينا، **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**، الصفحة ٣٠؛ كذلك: **الإشارات والتنبيهات**، شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، الجزء ٢، الصفحة ١٩٤.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٢٠٥؛ يقارن: ابن سينا، **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**، الصفحة ٣٠؛ كذلك: النجاة، الصفحة ١٦٨. ينظر: محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (القاهرة مصر: دار المعارف، الطبعة ٢، ١٩٦٩م)، الصفحتان ٨١ و٨٢.



لا يخلو منها جسم، كما للحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل، والمقصود بعدم خلو أي جسم منها هو أنه ما من جسم إلا ويوجد فيه قوة مباشرة لفعل الحركة أو السكون على نهج واحد، بلا شعور لها في مرتبة وجودها الخاص[١].

إذن القوة التي تكون مبدأً للعلم الطبيعي الباحث عن أحوال المتغير هي الطبيعة، التي لا يخلو منها جسم من الأجسام، والتي يجب على الطبيعي أن يعرف ماهيتها، ولا يتعرض لمن ينكرها إذ فيه - على حد قول الشيرازي - كلفة شاقة[٢].

المقصد الثاني: آراء ومذاهب في تفسير الجسم وموقف الشيرازي منها

يعرض الشيرازي وهو يدرس جوهرية الجسماني خمسة آراء ذهبت في تفسيره، ونادرًا ما يسمي صاحب الرأي؛ وهي:

١- الرأي الأول: إن الجسم الطبيعي مركب من ذرات، وهذه الذرات ليست جسمًا أي ليس لها طول وعرض وعمق، ولذلك لا تقبل الانقسام لا خارجًا ولا وهمًا ولا عقلًا، لكنها ذرات ذات وضع لأنها تقبل الإشارة الحسية، وتسمى هذه الذرات بـ«الجزء الذي لايتجزأ» أو «الجوهر الفرد» وأنصار هذا الرأي هم المتكلمون[٣].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١٩٤.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٩٤.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء -



٢- أما الرأي الثاني: فيقول إن الأجزاء هنا غير متناهية، وينسب هذا الرأي إلى النظام من المعتزلة وأصحابه الذين تابعوا الرأي الأول.

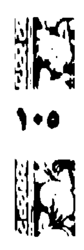
٣- أما الرأي الثالث: فيرى أن الجسم الطبيعي غير متألف من أجزاء بالفعل، بل بالقوة. وهو ما ذهب إليه الجمهور من الحكماء[١]، من غير أن يسمي أيًا منهم!

٤- الرأي الرابع: ينسب إلى صاحب كتاب **الملل والنحل** محمد الشهرستاني[*]، فهو يرى أن الأجسام غير مركبة من أجزاء بالفعل، بل هي متصلة في الواقع، لكنها قابلة لانقسامات متناهية.

= ٥، الصفحة ١٦؛ أبو حامد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق سليمان، الصفحة ٨١؛ محمد حسين الطباطبائي، **بداية الحكمة**، تصحيح وتعليق عباس علي الزارعي السبزواري (قم: مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة ٢، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م)، الصفحة ٩١.

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١٦؛ الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، الصفحة ٨١؛ كذلك: الطباطبائي، **بداية الحكمة**، الصفحة ٩٠.

(*) متكلم ومؤرخ للأديان والنحل. ولد في شهرستان (خراسان)، ومات فيها سنة ٥٤٨هـ. = ١١٥٣م، وما نقله أحمد حجازي ومحمد رضوان مهنا في تحقيق كتاب **الملل والنحل** أنهُ ولد سنة ٧٤٩هـ. غير دقيق لأن الطوسي توفي سنة ٦٧٢هـ. والأخير نقد كتاب الشهرستاني **مصارع الفلاسفة** بكتاب **مصارع المصارع**، وهذا الكتاب أشبه بـ **تهافت الفلاسفة** للغزالي. ينظر: **الملل والنحل**، تقديم وتحقيق أحمد حجازي السقا ومحمد رضوان مهنا (مكتبة جزيرة الورد، الطبعة ١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م)، الصفحة ٣. كذلك ينظر: طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، الصفحة ٣٧٣.



٥- وينسب الرأي الخامس والأخير إلى ديمقريطس، القائل بأن الجسم عبارة عن مجموعة أجزاء صغيرة صلبة، لا تخلو عن حجم، تقبل القسمة الوهمية والعقلية، لكنها لا تقبل القسمة الخارجية [١].

وقد رفض الشيرازي هذه الآراء التي قيلت في حقيقة الجسم الطبيعي، ما عدا رأي الحكماء القائل بانقسام الجسم بالقوة وليس بالفعل، ولكي نعرف طبيعة هذا الجسم عند الشيرازي، نتساءل هل طبيعة الجسم قابلة للاتصال او للانفصال؟ مع معرفتنا لنفي الشيرازي لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد، كذلك فإن مسألة اتصال الجسم وانفصاله لها صلة وثيقة جدًا بمفهومَي المادة والصورة، وهذه المسألة تبحث من خلال عروض الأجسام للانقسام، وقد ميّز الشيرازي هذه المسألة بين حصول القسمة بالفعل وبين حصولها بالقوة ونقده لمذهب النظام المعتزلي الذي وصفه بالخلط ما بين القوة والفعل، وهكذا وقع النظام في المشكلة التي هرب منها من حيث لا يشعر[٢].

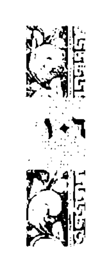
ويرى الشيرازي أن الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة، واللامتناهي بالقوة يمكن التفاوت فيه، كالمئات والألوف غير المتناهيَين[٣].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١٦؛ يقارن: الطباطبائي، **بداية الحكمة**، الصفحتان ٩٠ و٩١.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٣٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧. إن مفهوم اللاتناهي بالقوة وليس بالفعل مفهوم أرسطي. يراجع: أرسطو، **الطبيعة**، تحقيق بدوي، الجزء ١، الصفحة ٢٥١.



وقد برهن الشيرازي على أن القسمة الانفكاكية لا تقف عند حد في الأجسام، بدليل أن الصورة الامتدادية - أي التي تعطي أبعاد الجسم وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم - في جميع الأجسام أمر واحد نوعي محصل، وما يجوز ويمتنع لها في بعض الأفراد يجوز ويمتنع في الكل، فلو كان الالتحام بين الجزأين المتصلَين بمقتضى ذات الطبيعة الامتدادية، يلزم أن تكون الأجسام والامتدادات كلها متصلًا واحدًا، ولو كان الانفكاك بين الجسمَين المنفصلَين ذاتيًا لها، لم يوجد شيء من تلك الطبيعة متصلًا واحدًا، بل لم يتحقق ذلك لا في الأعيان ولا في الأوهام، وذلك ضروري البطلان، والجوهر الفرد مع استحالة وجوده ليس من تلك الطبيعة[١]، بمعنى آخر إن الجزء لو تحقق لما تركب الجسم من الهيولى والصورة، وذلك إما لإنكارهم الصورة الامتدادية، لأن الصورة عندهم هي التأليف القائم بالأجزاء، وإما لإنكارهم الهيولى التي هي أبسط من الصورة الجسمية، اكتفاءً بالأجزاء عنها فإن الأجزاء عندهم مادة الجسم[٢].

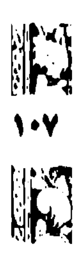
فالجسم يتقوم ذاته بالاتصال، لأن الاتصال صورة ذاته، وذاته تنتظم بأمرَين هما الهيولى والصورة، وهما متلازمان في الوجود لعدم تصور انفكاك إحداهما عن الأخرى[٣]. وبذلك تابع الشيرازي

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٤٩.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، المشهد الأول، الصفحة ٢١؛ يقارن: ملا هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مطبوع ضمن كتاب **الشواهد** (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة ٢، ١٩٩٦م)، الصفحة ٤١٤.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، المشهد الاول، الصفحة ٢١.



رأي ابن سينا وهو ينفي نفيًا قاطعًا بأن يكون للجوهر الجسماني جزء لا يتجزأ أصلًا[١]. وقد أبطل البراهين التي تثبت وجود الجزء، بل إنه أبطل الأدلة غير الصحيحة التي حاولت أن تستدل على نفي الجزء[٢]، مما يكشف عن عمق تفحص الشيرازي للبراهين والأدلة ودقته، التي تنفي أو تثبت وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

ومعنى هذا أن الشيرازي ينتمي إلى عموم المشائين المسلمين وأصحاب المعلم الأول، كالفارابي وابن سينا في تركيب الجسم من جوهرَين هما المادة والصورة[٣]، فالأول كالخشب بالنسبة إلى السرير، والثاني كالهيئة للسرير[٤]. وهذان الجوهران هما مبدآن أساسيان للجسم الطبيعي[٥].

لقد استدل الشيرازي على وجود مبدأَي المادة والصورة في

---

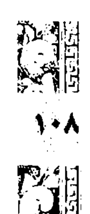
(١) لقد أنكر ابن سينا مسألة الجزء، وأورد الأدلة والبراهين على نفيه لها، ولمزيد من الاطلاع يراجع: ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، الصفحة ٦٥ ومابعدها؛ كذلك: **الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٢، الصفحة ١٩ وما بعدها؛ وقارن: الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، الصفحة ١٤٧ وما بعدها. ونذكر أن محمد باقر الداماد أستاذ الشيرازي قد وافق المشائية في نفي الجزء. يراجع: **القبسات** (إيران: طبعة حجرية، ١٣١٤هـ)، الصفحة ١٢٣.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٣٢.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٧.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٢٠٧.

(٥) أول من حدد المبادىء الثلاثة للجسم الطبيعي وهي: الصورة والهيولى والعدم؛ هو أرسطو، بينما كان السابقون عليه يرون أن المبادئ هي: الله والهيولى والصورة. يراجع: فلوطرخس، الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة، الصفحة ١٠٤.



الجسم الطبيعي ببرهان الفعل والقوة، وهذا البرهان ينص على أن كل جسم من الأجسام له جهتان: جهة الفعل وجهة القوة، فالفعلية تمثل في الجسم حجمه وامتداده والحيز الذي يشغله، والقوة تمثل شيئًا آخرَ كالورقة مثلًا، فإنها موجودة بالفعل ولها استعداد بالقوة أن تكون شيئًا آخرَ كتحولها إلى رماد. لكن هل حيثية الفعل هي نفسها حيثية القوة؟ بالطبع لا، لأن ما ننتزع منه القوة غير ما ننتزع منه الفعل، ولأن حيثية القوة هي الفقدان، وحيثية الفعل هي الحيثية التي تترتب عليها الآثار، فإذا كان الجسم بالفعل فلا يمكن أن يكون بالقوة، ذلك أن القوة أمر عدمي، بينما الفعل هو حصول حقيقة الشيء، فلا يمكن اجتماع الفعل والقوة معًا في آنٍ واحد، وعليه فلا يكون الجسم من حيث اتصاله بالفعل هو نفسه من حيث انفصاله بالقوة، فثبت من هذا أن الجسم مركب في ذاته مما له القوة، ومما له الفعل، وهما المادة والصورة[١].

وقد أثبت أرسطو أهمية هذَين المبدأَين، لأن الطبيعة في نظر المعلم الأول تقال على شيئَين هما الصورة والهيولى، ولهذا يرى أن العلم الطبيعي يجب أن يدرس المبادئ الأساسية للجسم، وهما المادة والصورة[٢].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحات ٨٦ إلى ٨٩؛ وقارن: عبد الجبار الرفاعي، **مبادئ الفلسفة الإسلامية** (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ١٤٢٦هـ.، ٢٠٠٥م)، الجزء ٢، الصفحتان ٣٩ و٤٠.

(٢) أرسطوطاليس، **الطبيعة**، تحقيق بدوي، الجزء ١، الصفحة ٩٣ وما بعدها. وقارن: ابن باجه، **شرح السماع الطبيعي**، الصفحة ٢٤.



والجدير بالذكر أن الشيرازي يرى تساوي الهيولى والصورة مع الجسم في الجوهرية، لكنهما متقدمان على الجسم بالوجود حيث يقول: «حمل الوجود على الهيولى والصورة أقدم من حمله على الجسم»[1]، بحيث يشبههما بتقدم الأبوَين على الابن، لأن وجود الهيولى والصورة مقومان لوجود الجسم، فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية[2].

وبالنتيجة نجد أن الشيرازي ينتمي إلى أصحاب المذهب الهيلومورفي، الذي يتصور الجسم الطبيعي مركبًا من الهيولى والصورة (مورفي)، وهذا المذهب مع المذهب الآلي والمذهب الدينامي يمثلون المذاهب الثلاثة التي ذهبت في تفسير الأجسام[3].

المقصد الثالث: مفهوم الجسم عند الشيرازي

أولًا: تعريف الجسم الطبيعي وبيان طبيعته

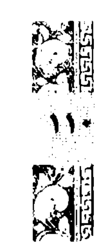
من أجل أن نستكمل دراستنا المعرفية للجسم الطبيعي لا بد لنا من معرفة تحديد مفهوم الجسم وتعريفه عند الشيرازي، وصولًا إلى تحديد

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ١، الصفحة ٤١٧.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤١٩.

(٣) ولمزيد من الاطلاع على تفاصيل تلك المذاهب يراجع: يوسف كرم، **الطبيعة وما بعد الطبيعة** (مصر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦م)، الصفحة ١٠ وما بعدها.



جوهرية هذا الجسم، وأنه مكون من جوهرَين: مادة وصورة، ومن ثم يقودنا هذا التعريف إلى نظرية الشيرازي في البعد الرابع للجسم[١].

لقد ذكر صدر الدين عدة تعريفات للجسم تنصب في معنى مقولي واحد وهي: إن الجسم ماهية مركبة من جنس وفصل، جنسها مفهوم الجوهرية، وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلاث على الإطلاق[٢]. أو هو الجوهر الذي يمكن أن نفرض فيه خطًا كيفما وقع فيسمى طولًا، وخطًا آخرَ مقاطعًا له يسمى عرضًا، وخطًا ثالثًا مقاطعًا له يسمى عمقًا[٣]. أو يحد الجسم بأنه جوهر له أبعاد متصلة[٤]. وبالنتيجة فإن تعريف الجسم بشكل عام هو الجوهر الذي يمكن أن نفرض فيه أبعادًا ثلاثةً[٥]. هذه الأبعاد هي التي جعلت للجسم حيزًا بحيث يمكن أن يكون موردًا للإشارة الحسية[٦].

---

(١) تفاصيل هذه النظرية في المبحث الثاني من الفصل نفسه لأنها مقرونة بالزمان.

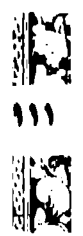
(٢) صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٤٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٧. كذلك: الشيرازي، **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٥٠؛ وقارن: ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، الصفحة ٦١. كذلك: حسن مجيد العبيدي، **نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية، ابن سينا أنموذجًا**، الصفحة ٦١.

(٤) صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، المشهد الاول، الصفحة ٢١.

(٥) صدر الدين الشيرازي، **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٥١. البعد هو كل ما يكون بين نهايتَين غير متلاقيتَين. ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، الصفحة ٦.

(٦) جعفر سجادي، **مصطلحات صدر الدين الشيرازي الفلسفية**، بالفارسية (طهران: مطبعة الجامعة، ١٣٤٠هـ)، الصفحة ٧٣؛ ويقارن: محمد تقي مصباح =



فضلًا عن كون الجسم له صورة وهيولى فهو له مقدار، وهذا

= اليـزدي، **المنهـج الجديد فـي تعليم الفلسـفة**، ترجمـة محمد عبـد المنعم الخاقاني (لبنـان: دار التعارف، ١٤١٨هـ. ، ١٩٩٨م)، الجـزء ٢، الصفحة ١٢٧؛ ويقارن: جعفر آل ياسـين، **الفيلسوف الشـيرازي، ومكانته في تجديد الفكر الفلسـفي في الإسـلام** (بيروت: منشـورات عويـدات، الطبعـة ١، ١٩٧٨م)، الصفحـة ٨١. يرى اليونانيون أن الجسـم ذو ثلاثة أبعاد، هـي الطول والعرض والعمق، والجسـم عظيم ذو ثخن فـي ذاته، مدرك باللمـس، وكـان أفلاطـون يرى أن الجسـم فـي طبيعته، إذا كان فـي المكان الذي يخصـه فهو لا ثقـيل ولا خفـيـف، أمـا إذا كان في غير المكان الـذي يخصه، فإنه يكـون مائلًا ما، وبهذا الميـل يتحرك. يراجـع: فلوطرخـس، **الآراء الطبيعية التـي ترضى بها الفلاسـفة**، ضمن كتاب **أرسـطو فـي النفس**، تحقيـق وتقديم عبـد الرحمن بدوي (بيروت: دار القلم، الطبعة ٢، ١٩٨٠م)، الصفحة ١١٦.

أما المتكلمون فقد اختلفوا في ماهـية الجسـم على اثنتَي عـشـرة مـقالـةً، نذكر مـنها أربعًا فقط، وهي:

قول أبي الهـذيل العلاف بأن الجسم هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل.

قـول هـشام بـن الحكم فـي معنى الجـسم بأنـه مـوجود، وأنـه شيء، وأنه قائم بنفسه.

قول النظام بأنه: الطويل العريض العميق.

قول عباد بن سليمان بأن الجسم هو الجوهـر والأعـراض التـي لا ينفـك منـها.

يراجـع: أبو الحسـن الأشـعري، **مقالات الإسـلاميين**، تحقيـق محمد محيي الدين عبد الحميد (الطبعة ٢، ١٩٨٥م)، الجزء ٢، الصفحتان ٥ و٦.

وقـد عـرف الكندي الجسـم بأنه ما لـه ثلاثة أبعـاد. يراجع: **رسـالة في حدود الأشياء ورسـومـها**، ضـمن: رسـائـل الـكندي الـفلسفـية، الجزء ١، الصفحة ١٦٥. وقـارن: **رسـالة الحدود ضمن المصطلح الفلسـفي عند العرب**، إعداد عبد الأمير الأعسم، (بغداد: الطبعة ١، ١٩٨٥م)، الصفحة ١٩٠.

وقـد عـرف الغـزالي الجـسـم بأنـه جـوهــر يمكـن أن يفـرض فـيـه ثـلاثـة =



المقدار هو الأبعاد الثلاثة.

ويفترض الشيرازي وجود من يعترض على هذا التعريف المذكور للجسم بعدة وجوه[١]:

الأول: قد يقال إن الوهم يصح فيه فرض الأبعاد الثلاثة، فتسمى هذه الأبعاد التخيلية جسمًا تعليميًا مع أن الوهم ليس بجسم[٢].

وإجابة الشيرازي على هذا الاعتراض كانت بتمييزه بين عالم الخيال وعالم الحقيقة، فصحة قبول الأبعاد يكون بحسب الوجود الخارجي والنشأة التي نحن فيها، أما عالم الخيال والوهم فإنه وإن قبل أشياءً كثيرةً وأبعادًا وأجرامًا، إلا أن قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير هذا الوجود الذي نحن فيه في العالم الواقعي، لأن هذا الأخير عالم يشار إليه بالحواس الظاهرة[٣].

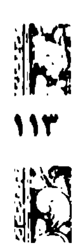
الثاني: قد يتخيل لهذا المتسائل أن الإمكان والقابلية في تعريف الجسم هي أوصاف لا ثبوت لها في الخارج، وهي من الأمور

= امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة. مقاصد الفلاسفة، الصفحة ١٤٤.

(١) من مميزات فلسفة الشيرازي هي محاولاته تجريد آرائه الفلسفية من الشبهات وذلك بأن يفترض أو يتخيل الاعتراضات التي قد توجه إلى آرائه الفلسفية، ومن ثم يجيب عليها.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١٣؛ فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ٢، الصفحة ٥.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحات ١٣ إلى ١٥.



العدمية، فهي تجوز على البسائط وليس على المركبات، والجسم مركب من جنس وفصل وهما الجوهرية والأبعاد الثلاثة، ومركب من مادة وصورة، والتركيب في الوجود يستلزم التركيب في الماهية[١].

وكان جواب الشيرازي بأن التعريف وضع بنحو من الوجود، وهو الجوهر الذي يكون بحيث يفرض فيه الأبعاد، أو الجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض، فكلمة (الذي) في التعريف هي مرادفة للوجود أو تساوقه.

وتعريف الشيء بنحو من الوجود ليس تعريفًا اعتباريًا، لأن تحقيق الشيء إنما يكون بوجوده لا بماهيته[٢]، وهذا ما نجده في التعريف الحقيقي للأشياء، كتعريف أرسطو في حد المتصل: بأنه الذي يمكن أن نفرض فيه أجزاءً تتلاقى في الحدود المشتركة، أو تعريف الإنسان: بأنه الحيوان المدرك للكليات، وفي حد الهيولى: بأنها الجوهر المستعد، فأرسطو عبر بهذه الأمور الإضافية عن مبادئها التي هي الفصول الحقيقية، وكان تعريف الجسم من هذا القبيل. إضافةً إلى ذلك فإن التعريف بالعدميات غير جائز، سواء أكان في البسائط أم في المركبات، لأن التعريف تحصيل أمر في الذهن، والعدم زوال شيء لا تحصيله[٣].

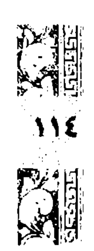
الوجه الثالث والأخير: قد يقال إن هذا التعريف يصدق على

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٣؛ يقارن: الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ٢، الصفحة ٥.

(٢) يظهر مما تقدم أن الشيرازي يؤكد على أن الأصالة للوجود وليس للماهية.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحتان ١٥ و١٦؛ كذلك: **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ١٦.



الهيولى الأولى، لأنها جوهر يقبل الأبعاد الثلاثة بواسطة الصور الجسمية، وفرض الأبعاد بالواسطة أخص من صحة فرض الأبعاد الثلاثة، ومتى صدق الأخص صدق الأعم، فإذن الهيولى يصدق عليها فرض الأبعاد الثلاثة[١].

وجواب الشيرازي يقول: إن الهيولى الأولى ليس لها وجود مستقل في ذاتها، فهي لا تقبل الأبعاد بالحقيقة، بل فيها قبول للجسمية، وبعد حصول الجسمية يحصل قبول الأبعاد فيها، والمقصود من ذلك أن قبول الأبعاد بالحقيقة هو للجسم وليس للهيولى الأولى[٢]. ولكن هل هذه الأبعاد هي أبعاد جوهرية قائمة في الجسم؟ أو هي أبعاد عرضية مفروضة فيه؟

أجاب ابن سينا عن هذا التساؤل من قبل، مؤكدًا على عرضية هذه الأبعاد، وأنها موجودة في الجسم بالقوة وليس بالفعل، لأنها من باب الكم وهي من اللواحق، فقد توجد وقد تُعدم[٣].

ويوافق صدر الدين الشيرازي الشيخ الرئيس في عرضية هذه الأبعاد، فهو يقول: «سائر الأبعاد والسطوح والتعليقات[٤] الموجودة

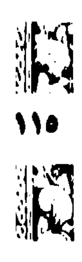
---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١٣. فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ٢، الصفحة ٥.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١٣. كذلك: شرح الهداية الأثيرية، الصفحتان ١٦ و١٧.

(٣) ابن سينا، **النجاة**، عنيت بنشرها المكتبة المرتضوية، الصفحة ٢٠٢؛ وقارن: الدكتور حسن مجيد العبيدي، **نظرية المكان في فلسفة ابن سينا أنموذجًا**، الصفحة ٦٣.

(٤) في غير هذه الطبعة «التعليمات».



أو الموهومة في الجسم ليست داخلةً في تجوهر الجسم، بل هي أعراض خارجة لازمة أو مفارقة من توابع الجسم ولواحقه»[١]. وقد ذكرنا سابقًا أن الشيرازي يرى أن هذه الأبعاد يحددها الجسم الرياضي، وهذا الجسم متغير تبعًا لتغير تلك الأبعاد، لهذا أصبحت هذه الأبعاد عرضًا في الجسم الطبيعي، ومع ذلك يورد مجموعةً من الأدلة تثبت عرضية هذه الأبعاد والمقادير والسطوح والكميات في الجسم. وأهم هذه الأدلة:

١- الجسم تتوارد عليه المقادير المختلفة لكن الجسمية باقية على حالها، كمثال الشمعة السابق المتشكلة بأشكال مختلفة، فهذه يمكن تشكيلها طولًا وعرضًا وعمقًا مع ثبات ذاتها في حد جسميتها، فيدل على كون المقادير زائدةً على الجسم، لأنها لو كانت مقومةً للجسم لم يبق الجسم واحدًا بشخصه عند زوال تلك المقادير[٢]، أما إذا قيل أن الجسم الكروي إذا تكعب فإنه لم يتغير في المقدار، إذ هو مساوٍ لما كان أولًا في المساحة، فيجيب الشيرازي على ذلك بأن المساوي قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة، وهذه الأشكال ليس لها مساواة بالحقيقة، بل بالقوة وبالقوة ليس بموجود[٣].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١١.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ١٢؛ **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٥٢؛ وقارن: ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، الصفحة ٦٤؛ كذلك: محمد عاطف العراقي، **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**، الصفحتان ٩٩ و١٠٠.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ١٢؛ **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٥٢.





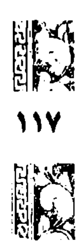
إذن فالجسمية ليست باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه، لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها، وهذا يفسر لنا معنى الفرض الموجود في التعريف[1].

٢- الدليل الثاني يقوم على نفي الجزء الذي لا يتجزأ[2]،

= يختلف الشيرازي عن ابن سينا في مسألة تحديد أبعاد الكرة، ففي الوقت الذي يرى ابن سينا أنه لا يمكن تحديد أبعاد الكرة إلا بعد حركتها، يرى الشيرازي بأن انتزاع أبعاد الكرة يكون بغض النظر عن كونها متحركةً أو ساكنةً، لأن الشيء لا بد أن يتحقق وجوده أولًا بما هو جسم ثم يصير منشأً للحركة. **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ١٠؛ كذلك: **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٥٠.

(١) كمال الحيدري، **دروس في الحكمة المتعالية** (قم: مطبعة النجمة، الطبعة ٢، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م)، الجزء ٢، الصفحة ٣٩١.

(٢) الجزء الذي لا يتجزأ هو جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً، لا بحسب الخارج ولا بالوهم أو الفرض العقلي، والجسم يتألف من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض. يراجع: الشريف الجرجاني، **التعريفات**، الصفحة ٦٦؛ مراد وهبة وآخرون، **المعجم الفلسفي**، (مصر: مطبعة أولاد عبده أحمد،، الطبعة ٢، ١٩٧١م)، الصفحة ٧٠. وللإحاطة بموقف المسلمين من نظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ التي ترجع أصولها إلى اليونانيين والهنود يراجع: د. س. بينيس، **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م). ويمكن الاستعانة كذلك بكتاب الشيرازي **الأسفار الأربعة**، في ما نقله في كتابه عن موقف النظام المعتزلي في هذه المسألة، وطرق الحكماء في نفي الجوهر الفرد، المناظرة التي حدثت في مجلس صاحب بن عباد، بين جماعة من أصحاب تناهي الأجزاء وأصحاب النظام القائل بعدم التناهي؛ يراجع: **الحكمة المتعالية في الأسفارالعقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحتان ٣٤ و٣٥. أما أصول هذه =



لابتناء التخلخل والتكاثف على نفيه، فالجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء إليه ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالته، ويبرد ذلك الجسم فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه أو زوال خلاء كان، ولكن ذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالتَين. إذن فهو مغاير للمقادير[١].

٣- الدليل الثالث أن السطح من توابع المادة، وتابع المادة ليس نفس الجسمية، لأنها مقومة إياها متقدمة عليها بالعلية، إذن السطح مغاير للجسمية، وإذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط[٢]، ومن ثم عرضية الأبعاد.

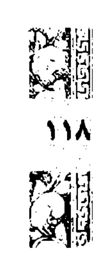
وبالنتيجة فإن هذه الأدلة لا تثبت فقط عرضية الأبعاد والمقادير والكميات في الجسم، بل تدل دلالةً واضحةً على جوهرية الجسم الطبيعي، حيث يقول الشيرازي: «لا بد أن يكون موضوع هذه الأبعاد والمقادير التي من باب الأعراض جوهرًا متصلًا في نفسه»[٣]. والمقصود به هو الجسم الطبيعي، ولكن من حيث المقولي المنطقي الذري يؤكد رأي الشيرازي اللاحق.

= المسألة التي تحدث عنها الشيرازي، فنجدها في كتابه تعليقات على إلهيات الشفاء، الصفحة ٥٦.

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ١٣؛ **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٥٢؛ وقارن: ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، الصفحة ٦٤؛ كذلك: محمد عاطف العراقي، **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**، الصفحة ١٠٠.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ١٣.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٥٣.



لقد أكد الشيرازي على أهمية الجوهر الجسماني في الوجود، لأنه يرى أن سلسلة الإيجاد إذا لم تنتهِ إلى الجوهر الجسماني، فإن الممكنات سوف تنحصر في العقول، ولكن الطبائع والصور والأعراض كالكم والكيف والأين والمتى وغيرها، لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم[١]. إذن لا بد من التسليم بوجود الجوهر الجسماني من هنا تبدأ العلاقة بين الجسم الطبيعي والأين عند الشيرازي.

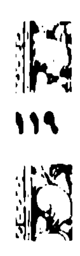
ثانيًا: الهيولى والصورة

وجَدَ صدر الدين الشيرازي بأن الهيولى أمرٌ مسلَّمٌ به. فقد اتفق الحكماء على أن هناك مادةً تتوارد عليها بالصور والهيئات المختلفة، حيث يقول: «إن في الأجسام سنخًا يتوارد عليه الصور والهيئات، ولها خميرة يختلف عليها الاستحالات والانقلابات، ولا يحتاج الجمهور في إثبات وجود أمر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم، أعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها، فإن كل من له استيهان مخاطبة علمية يعلم ويعتقد يقينًا بالفكر أو الحدس أن التراب يصير نطفةً، والنطفة تصير جسد إنسان أو حيوان، والبذر يصير شجرًا، والشجر يصير رمادًا أو فحمًا... ولذلك كل من زرع بذرًا لينبت شيء منه أو تزوج ليكون له ولد، يفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه، ويحكم على الزرع بأنه من بذره، وعلى الفرخ بأنه من بيضه... فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لأحد»[٢].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحتان ٥٣ و٥٤؛ **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٣١.



ورغم تسليم الشيرازي بوجود المادة (الهيولى) إلا أنه وضع الأدلة التي تثبت وجودها، وكان الهدف من ذلك هو الرد على أولئك الذين أنكروا وجود الهيولى في الجسم، أمثال فخر الدين الرازي[١]، وشهاب الدين السهروردي[٢].

بعد أن أثبت صدر الدين الشيرازي وجود مبدأ الهيولى في الجسم الطبيعي، عمد إلى بيان التعريف الفلسفي لهذا المصطلح، فابتدأ أولًا بنقض التعريف السينوي للهيولى عندما عرفها ابن سينا على أنها الجوهر القابل للصورة[٣]، لأن هذا التعريف يصدق على النفس أيضًا كونها جوهرًا قابلًا للصورة، لهذا يرى الشيرازي أن من الأولى أن تقيد هذه الصور بـ«الحسية» فيصبح تعريف الهيولى أنها الجوهر القابل للصور الحسية. ومع ذلك فهذا التعريف يجده الشيرازي منقوضًا أيضًا لعدم انطباقه على صور الأفلاك، كونها صورًا جسمانيةً غير محسوسة[٤]. لهذا قدم الشيرازي التعريف

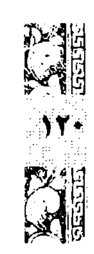
---

(١) فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ٢، الصفحة ٧. ولم يكتفِ الرازي بإنكاره للهيولى بل أورد الأدلة التي تثبت أن الجسم لا يتركب من الهيولى والصورة. ولمزيد من الاطلاع يراجع: **شرح عيون الحكمة**، وما بعدها. أما نقده لرأي ابن سينا بأن الجسم يتركب من الهيولى والصورة فنجده في كتابه: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، الصفحة ٨٣.

(٢) محمد علي أبو ريان، **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي**، (مصر: مطبعة أحمد مخيمر، الطبعة ١، ١٩٥٩م)، الصفحتان ٢٢١ و٢٢٢.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٥٧؛ وقارن: ابن سينا، **الحدود**، الصفحة ١٧؛ كذلك: إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، الجزء ٢، الصفحة ٦.

(٤) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء =



الحقيقي للهيولى عندما حدها على أنها: «الجوهر المستعد بذاته لأية صورة وصفة جسمانية»[1].

أما الصورة في تعريف الشيرازي فهي: «ما به يخرج الشيء من القوة إلى الفعل سواء كان جوهرًا أو عرضًا»[2]. بمعنى آخر هي الشيء الذي يحصل الشيء به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها، وهو المختص باسم الموضوع كالسواد للجسم، أم لم يكن، وهو المختص

= ٥، الصفحة ٦٢.

(١) صدر الدين الشيرازي، **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٥٥.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٢١٥. إن المفهوم اليوناني للصورة هو: عند سقراط وأفلاطون الصورة مفارقة للعنصر، ثابتة في الفكر في التخيلات المنسوبة إلى الآلة أي العقل. وأما أرسطو فإنه يرى وجود الأنواع والصور إلّا أنها لم تكن عنده مفارقةً للعنصر. أما الرواقيون أصحاب زينون، فإنهم يرون الصورة بأنها شيء يقع في أفكارنا وتخيلاتنا نحن. يراجع: فلوطرخس، **الآراء التي ترضى بها الفلاسفة**، الصفحتان ١١٥ و١١٦.

أما المفهوم الإسلامي للصورة، فالكندي يعرف الصورة على أنها: «هي الشيء الذي به الشيء هو هو». **رسالة في حدود الأشياء** ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، الجزء ١، الصفحة ١٦٦؛ وقارن مع: **رسالة الكندي في الحدود** الواردة ضمن **المصطلح الفلسفي عند العرب**، إعداد عبد الأمير الأعسم، الصفحة ١٩١. أما ابن سينا، فإنه يبين مفهوم الصورة من خلال المعاني التي تقال عليها، وسيأتي الحديث عنها. أما إخوان الصفا فرأيهم بالصورة أنها: «يعنون به كل شكل ونقش يقبله الجوهر». **رسائل إخوان الصفا**، الجزء ٢، الصفحة ٦. أما ابن رشد، فيعرف الصورة على أنها: «هي التي تحمل بذاتها على ذي الصورة من طريق ما هو، وهي التي تعرف ماهيته الجوهرية». حسن العبيدي، **العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد**، الصفحة ١٠١.



باسم المادة. فهي في الأول عرض، وفي الثاني جوهر[١]، هذا على الصعيد المقولي - المنطقي - والطبيعي؛ فإن الهيولى مستعدة أن تقترن بأية صورة تظهرها إلى الوجود، وإن هناك شوقًا دائميًا بين الهيولى وصورها، فالنقص والحاجة اللذان يلازمان الهيولى يجعلان منها جوهرًا دائم الاستعداد للالتحاق بالصور، إذن فهناك علاقة تلازم ضروري يربط الهيولى بالصورة. فما هي حقيقة هذه العلاقة؟ فهل هي علاقة المتضايفَين أو علاقة علة بمعلولها؟

وقبل ذلك يعرف الشيرازي التلازم على أنه: «هو كون الشيئَين بحيث لا يمكن في نظر العقل، نظرًا إلى ذاتَيهما، وقوع تصور الانفكاك بينهما»[٢]. وهناك العديد من الأدلة التي تؤكد وقوع هذا التلازم لا بد من ذكرها وهي:

١- برهان الفعل والقوة: لو كانت الهيولى مجردةً عن الصور كافةً لكانت أمرًا بالفعل، ولها قوة قبول جميع الأشياء، فيترتب من ذلك تركب ذاتها من جهة بها تكون بالفعل، ومن جهة تكون بالقوة. وهذا يخالف كون الهيولى بسيطةً[٣].

٢- إن وجود الهيولى لا يخلو من أحد الأمرَين: إما وجود قابل أو لا يكون وجودها وجود قابل، ولا سبيل للثاني، لأن برهان القوة والفعل السابق يدل على أن الهيولى وجودها وجود قابل، لها قوة

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٢، الصفحة ٢٠١.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٤٠.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٠٨. كذلك: **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٦٥. وقارن: ابن سينا، (الشفاء، الإلهيات)، الصفحة ٧٢.



قبول جميع الأشياء، فتكون الهيولى لازمة القبول للأشياء، لأن لوازم الماهيات لا تنفك عنها فلا يمكن تجردها عن المقبولات[١]. وبذلك لا يمكن تجريدها عن الصور كافةً.

٣- لو فرضنا أن الهيولى قبلت صورةً لا تقبل الانقسام، لكانت تلك الصورة ضدًا للصورة الجسمية، وهذا محال لأن ليس للجسمية ضد، وإذا لم تقبل الهيولى أية صورة أصلًا لم تكن جوهرًا قابلًا وقد أثبتنا من قبل كونها جوهرًا قابلًا. فإن كانت في نفسها قابلةً للإشارة الحسية فهنا تكون جسمًا، وقد فرضت مجردةً عن الجسمية، وإن لم يكن في نفسها مما إليه الإشارة الحسية، لزم من ذلك المحالات السابقة. إذن الهيولى جوهر ملازم لا ينفك عن الصورة[٢].

٤- إن مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها، فلو فرضت الهيولى مجردةً عن الصورة لما صحت القسمة الخارجية في المقادير، والتالي باطل فالمقدم كذلك. إذن الهيولى لا تتجرد عن الصورة[٣].

٥- لو فرضنا وجود هيولى دون صورة جسمانية، فإنها ستوجد وجودًا عقلانيًا فقط، دون وضع أو إشارة حسية، فيلزم من ذلك أن كل هيولى ستكون مخالفةً لهيولى أخرى، وليس لهما مقدار بحسب

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١٣٩. كذلك: **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٦٦. وقارن: ابن سينا، (الشفاء، الإلهيات)، الصفحة ٧٤.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١١٠.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١١١.



المقدار، واللازم باطل فالملزوم كذلك، ووجه اللزوم هو أننا لو قسمنا جسمًا إلى نصفَين، ستنفرد هيولى كل جزء بصورة، فيقع الوهم بتجرد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة، وتوهمنا تجرد كل من النصفَين عن هؤلاء بعد القسمة، فتكون صورة كل واحدة من المادتَين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة، إذن فلا محالة تكون هيولى ذلك الجسم مخالفةً لهيولى كل واحد من النصفَين وهو محال، فلا يمكن بقاء الهيولى بلا صورة جسمانية[١].

نستدل مما تقدم ذكره أن الهيولى ليست إلا شيئًا جسمانيًا، ولا يمكن لها أن تمر بمرحلة وجود لم تكن فيه غير جسمانية، وإلا لكانت بحسب ماهيتها قائمةً من غير تجسيم، فكل ما يحصل منها في الذهن فهو وجه مباين لماهيتها، غير صادق عليها إلّا بحسب التقدير والفرض، فمعنى كون الهيولى أمرًا بالقوة هو أن كل ما لو وجد كان هيولى، فهو بحيث لو وجد كان بالقوة، لأن كل ما يلتفت إليه العقل استقلالًا ويحكم عليه بحكم، فهو أمر معقول القوام بالفعل وليس أمرًا بالقوة، وهذا الشيء ينطبق في جميع نظائر الهيولى الناقصة التحصيل والوجود، كالعدد والزمان والحركة واللاتناهي وغيرها[٢]، موضوع المباحث الآتية.

إذن فالهيولى ليس لها وجود مستقل بالفعل إلّا بالصورة، وإن هذه الأخيرة هي نحو وجودها الخارجي وجهة تحصلها وتمامها،

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١١١. كذلك: **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحتان ٦٠ و٦١؛ **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٦٧.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١١٢.





فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخّص دون نقصان الماهية الخارجية لها، وقصور كل شيء من توابع حقيقته المطلقة[١].

يرى الشيرازي أن العلاقة بين الهيولى والصورة إما أن تكون علاقة تضايف، وإما أن تكون علاقة علة بمعلولها.

ولا سبيل للأولى لأسباب منها:

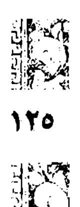
١- أن الهيولى والصورة من مقولة الجوهر، والمضاف من مقولة أخرى.

٢- لأن كلًا منهما غير معقول بالقياس إلى الآخر، بأن تكون هذه مادةً لتلك وتلك صورةً لهذه، فلا يعلم إلّا بنظر دقيق وبحث عميق، فهما ليسا مضافَين حقيقيَّين بالذات، وإن كان كل منهما من حيث المفهوم الوضعي مضافًا، فإن الهيولى داخلة تحت المضافات لا تعقل إلاّ بالقياس إلى ما هو قوة أو استعداد له، كذلك الصورة لا تعقل إلّا بالقياس إلى ما هي تمام وكمال له. إلّا أن النظر يجب أن يكون في حقيقتهما لا في مفهوم الاسم.

٣- السبب الثالث والأخير هو في الحال بين المادة والصورة المتلازمَين الموجودَين معًا، وإضافة الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس إلى الصورة الموجودة معها، بل بالقياس إلى الصورة التي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوة، وكذلك الصورة صورة لمادة هي بالقوة، إذا تحققت بالفعل بطل كونها مادةً بالقياس إلى هذه الصورة، فتصبح بها مادةً أخرى لصورة أخرى، فإن الهيولى مبهمة

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحتان ١١٢ و١١٣.



الوجود، كلما تحصل بصورة تجدد لها نحو آخر من الوجود تقع به مستعدةً لصورة أخرى[١]. فثبت من ذلك أن التعلق أو التلازم بينهما ليس تعلق المتضايفَين، بل علاقة تلازم وجودي على نحوٍ غير التضايف.

بعد أن أثبت صدر الدين الشيرازي وجود علاقة تلازمية وجودية بين الهيولى والصورة، وأنهما جوهران لا ينفكان، شرع في كيفية مفهوم التركيب بينهما. فهل هو تركيب اتحادي أو تركيب انضمامي؟ وهل أن بيان ذلك يكون من خلال توضيح الشيرازي لمفهوم الاتحاد بين المادة والصورة، فيقول: «إن معنى اتحاد المادة بالصورة كما أشرنا إليه مرارًا، أن موجودًا واحدًا هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة. يعني أن كلًا منها مطلقًا موجود بهذا الوجود بالفعل، والتحليل العقلي بهما إنما هو بحسب أخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الآخر»[٢]. وهذه إشارة واضحة إلى أن التركيب بينهما اتحادي، وقد أكد الشيرازي هذه الحقيقة في قوله: «الحق عندنا موافق لما تفطن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شيراز، أن التركيب بينهما اتحادي»[٣].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١١٣. **تعليقات على إلهيات الشفاء**، الصفحة ٧٤. وقارن: ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، الصفحة ٨٠.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ٢٢٦.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٢١٨.



المبحث الثالث:
المكان لاحق للحركة والزمان

في هذا المبحث سنتناول مسائل خاصةً بالمبادئ الرئيسة للمكان، والتي تلعب دورًا مهمًّا وبارزًا فيها، وأهمها الحركة، ثمّ الزمان، فهذه المسائل مرتبطة بالمكان، والمكان مرتبط بها، لذلك يجب أن تدرس هذه إلى جانب دراسة المكان. ولا بد من توضيح نقطة مهمة وأساسية لم أقف عندها في المبحث الأول من هذا الفصل، وهي بيان العلاقة بين كل من الجسم ومبادئه وطبيعته، وكذلك الحركة والزمان والأثر الواضح بين هذَين المبحثَين في الدراسة.

وإذا تأملنا التعريفات ذات الصلة بالموضوع سوف نجد أن المكان يدل على نهاية الحركة وغاية الجسم المتحرك وكماله. ذلك أن الأجسام الطبيعية تنتقل إلى مكانها الطبيعي حيث تسكن.

ووفق هذا التأسيس فإني سأدرس في هذا المبحث موضوع الحركة لأنّ المتمكن يفارق المكان بالحركة، وكذلك العلاقة التي يتوصل إليها ملا صدرا من دراسته للزمان ومدى أثره وعلاقته بالمكان.



الدارس يميز العلاقة بين الحركة[١] والمكان، وأن الجسم ينتقل من مكان إلى مكان ويسمى هذا الانتقال بالحركة في الأين، فنحن نعرض الحركة التي تقع في المقولات والتي اختلف فيها الفلاسفة في تحديد أي المقولات تقع فيها الحركة، وأيها لا تقع فيها.

إذ يرتبط مفهوم الحركة في الفلسفة الأرسطية بمفهوم القوة والفعل تمام الارتباط، فعند أرسطو: إن الموجود بالفعل ضربان: موجود بالفعل دائمًا ومن كل وجه. وموجود هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر. ولا يتصور العقل قسمًا ثالثًا لهذَين القسمَين، إذ ليس هناك موجود بالفعل يمكن أن يكون بالقوة من جميع الوجوه، وذلك أنه ما دام الموجود قد فرض موجودًا بالفعل - ومن بعض الوجوه - فهو بهذا الفرض لا يقبل القوة إلا من بعض الوجوه أيضًا. ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن يكون بالقوة في جميع الأحوال، إذ لو أمكن ذلك لأمكن أن يكون الموجود موجودًا بالفعل وبالقوة في آن واحد، في حين أن الموجود لا يمكن أن يكون في حد الفعل إلا إذا انتفت عنه معاني القوة.

---

(١) حقيقة الحركة عند الشيرازي «هي الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيرًا يسيرًا أو بالتدريج أو لا دفعةً»، وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة. يراجع: **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ١٠٣. كذلك: سميح دغيم، موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي (إيران، قم: منشورات ذوي القربى، الطبعة ١، ١٤٢٨م)؛ يقارن: الغزالي، **مجموعة رسائل الغزالي**، الصفحة ٥٥٨، ضمن كتاب: **شرح المصطلح الفلسفي**، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية بطهران (مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة ١).



والموجود الذي هو بالفعل دائمًا هو الموجود الكامل لأن الفعل كمال فهو لا ينتقل من حال إلى حال بل جميع أحواله حاصلة لديه لا تتبدل بقوة ولا بضعف، ومن ثم كان هذا الوجود متعاليًا وبريئًا عن الحركة، لأن في الحركة سعيًا إلى أمر لم يتحقق ولم يحصل بعد. وهذا الموجود هو واجب الوجود من جميع الوجوه[١].

والجديد الذي جاء به الشيرازي في الحركة مثل «الحركة الجوهرية» وما يترتب على وقوع الحركة في الجوهر من حل لقضايا فلسفية كانت عالقةً في أذهان الفلاسفة، وقد وجدت السبيل لحلها في فلسفة الشيرازي أو ما يصطلح عليها بـ «الحكمة المتعالية»[٢]، عندما أثبت أن في الجوهر حركةً، وأن العالم المادي

---

(١) يراجع: أرسطو، **الطبيعة**، شرح يحيى، الجزء ١، الصفحة ١٦٨؛ ويقارن: أحمد الطيب، **الجانب النقدي عند أبي البركات البغدادي**، الصفحة ١٠٩.

(٢) «الحكمة المتعالية» هو المصطلح الذي أطلقه الحكيم صدر الدين الشيرازي على الفلسفة التي وضع أسسها بنفسه. وقد وردت هذه التسمية قبل ذلك في كلام الشيخ الرئيس ابن سينا والمحقق الطوسي أيضًا، وقد دعا صدر المتألهين على كل ما كتبه حول النظام الفلسفي الذي ابتدعه بالحكمة المتعالية. ولم يأت اختياره لهذا الاسم اعتباطًا أو صدفةً. إذا ما رجعنا إلى حالات استخدام هذا المصطلح في مؤلفات الشيرازي وابن سينا والطوسي، وتأملنا في بداياته وجذوره في كلام العرفاء والحكمة الإشراقية، يتضح لنا أنه يشير إلى معنى أوسع ومغزى أشمل من الفلسفة الخاصة بالشيرازي، وأقل شموليةً من «الفلسفة الأولى». ولما كان الشيرازي يعُد آراءه مصداقًا للحكمة المتعالية فقد أطلق على كتابه التسمية المذكورة. وقد تكرر مصطلح «الحكمة المتعالية» أربع مرات في كتابه الأسفار، وإذا وضعنا كلام الشيرازي إلى جانب أقوال ابن سينا والطوسي في باب الحكمة المتعالية، فلن يبقى لدينا أدنى شك في أن الشيرازي إنما استخدم هذه العبارة بالاستناد إلى خافيتها، بمعنى أنه =



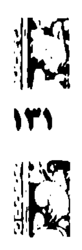
مطلقًا في تجدد مستمر ولا يعتريه السكون[١] فيعدم.

أولًا: المقولات التي لا تقع فيها الحركة

حينما حلل أرسطو مفهوم الحركة وجد أنها لا تحل بتمامها لكونها ضعيفة الوجود، تتعلق بأمور ستة: الفاعل والقابل وما فيه الحركة

= اختار هذا الاسم لكتابه مستندًا في ذلك إلى مفهوم كان موجودًا قبل ذلك، وليس الفلاسفة من قبله فحسب بل حتى الشيرازي نفسه كان يستخدم هذه العبارة في فلسفته قاصدًا من ورائها الإشارة إلى مفهوم أوسع وأشمل، وبغض النظر عن المصطلح الذي أطلقه الشيرازي على كتابه فإن ما وقعنا عليه حتى الآن من العبارة التي يستخدمها الفيلسوفان اللذان سبقاه؛ هو أن «الحكمة المتعالية» عبارة عن مجموعة من المعارف الفلسفية يصعب بلوغها باعتماد البحوث العلمية والبراهين العقلية فحسب، بل لا بد من الاستعانة إلى جانب ذلك بالمكاشفة والذوق للوصول إلى مثل تلك المعارف. يراجع: يحيى كبير، «مدرسة الحكمة المتعالية»، **مجلة نصوص معاصرة**، العدد ١١، (٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ)، الصفحتان ٢١٩ و٢٢٠. كذلك ينظر: كمال الحيدري، **شرح بداية الحكمة**، الجزء ١، الصفحة ٥٥. مرتضى مطهري، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، الصفحة ٩١ وما بعدها؛ إدريس هاني، **ما بعد الرشدية، ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، (بيروت-لبنان: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة ١، ١٤٢٠هـ.، ٢٠٠٠م)، الصفحة ١١٠ وما بعدها.

(١) السكون «هو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك»، يراجع: الدكتور سميح دغيم، **موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي**؛ ويقارن: **النجاة**، الصفحة ٢٢٤؛ **الحدود والفروق**، الصفحة ١٦؛ **والمعتبر في الحكمة**، الجزء ٢، الصفحة ٣٠؛ **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٨٩؛ **وشرح حكمة الإشراق**، الصفحة ٢٠١؛ **وشرح حكمة العين**، الصفحة ٢٥٤؛ **وشرح المواقف**، الصفحة ٣١٨؛ **كشاف اصطلاحات الفنون**، الصفحة ٧٢٤، ضمن كتاب: **شرح المصطلح الفلسفي**.



وما منه الحركة وما إليه الحركة والزمان[١].

لذا لم تقع الحركة في المقولات الخمس الآتية: «أن ينفعل، وأن يفعل، ومتى، والإضافة، والجدة أو الملك». وعندما أجمع الفلاسفة على تعريف الحركة بأنها: «كمال أول لما بالقوة عن من حيث هو بالقوة»، وأن كل قوة يقابلها الفعل، وإن امتنع ما بالقوة الخروج إلى الفعل فلا قوة فيه فتنتفي الحركة فيه، لهذا يظهر أن جميع المقولات لا بد وأن يكون فيها خروج من قوة إلى الفعل. لكن عبد الرزاق اللاهيجي يرى أن هذا الرأي كان قد اصطلح عليه جميع الحكماء القدماء في استعمال لفظ الحركة ليس إلى الفعل بل ما كان خروجًا لا دفعةً بل متدرجًا[٢].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ٦٢؛ كذلك: **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ١٠٩. يقارن: **أرسطو، الطبيعة**، الجزء ٢، الصفحة ٤٩٢؛ كذلك: عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، تقديم وإشراف جعفر السبحاني، تحقيق أكبر أسد علي زاده (مطبعة مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة ١، ١٤٢٨هـ)، الجزء ٤، الصفحة ٤٠٩. وقد اعتبر أبو البركات البغدادي أن هذه الأمور منها ما هو مقوم لمفهوم الحركة، ومنها ما هو لازم ذهني للمفهوم. فالمبتدأ والمنتهى والمسافة (أو المكان) أمور مقومات للحركة، أما الزمان والمتحرك فهما أمران لازمان في الذهن لهذا المفهوم، والسبب هو أن البغدادي ينطلق من نظريته في الزمان حيث لا يعتبر الزمان مقومًا للحركة، وذلك على العكس من النظرية المشائية التي ترى في الزمان علّةً لوجود الحركة ومحلًا لها. يراجع: أحمد الطيب، **الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي** (القاهرة: دار الشرق، الطبعة ١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م)، الصفحة ١١٩.

(٢) عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، الجزء ٤، الصفحة ٣٩٣.

١- الحركة في مقولة الفعل والانفعال:

لا تقع الحركة في هاتَين المقولتَين، فليس للفعل والانفعال فرد آني دفعي الوجود. أي إن أي فرد من أفراد مقولة الفعل لا يكون آنيًّا دفعيًا إلا أنه تدريجي الوجود[١]، فكل جزء منه يكون تدريجيًا، وبالتالي لو قلنا بوقوع الحركة في الفعل، لاقتضى ذلك التقسيم الفعل أو الانفعال إلى أقسام دفعية الوجود بينما ليس لهما أفراد أو أجزاء آنية الوجود تقتضي حدودًا آنيةً فيها ينتزع من كل حد منها نوع من المقولة. هذا ما عبّر عنه الشيرازي قائلًا: «فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة، وليس لتينك المقولتَين فرد آني. مثلًا إن وقعت الحركة في التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم في حالة تسخنه متبردًا مع أنه لم يخرج عن التسخين»[٢].

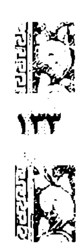
٢- الحركة في مقولة المتى:

أما مقولة المتى فلا تحصل فيها حركة، لأن المتى هو الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، وهذه الهيئة تدريجية، لأن

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ٦٤.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ٦٤؛ يقارن: **شرح المنظومة**، الصفحة ٢٤٧. وقد عبر اللاهيجي عن الحركة في مقولتَي «الفعل والانفعال» بقوله: «فإن المنتقل في التسخين إلى التبريد مثلًا لا يكون تسخينه باقيًا، لأن التسخين توجّه إلى السخونة، والتبرد توجّه إلى البرودة، فيلزم التوجه في زمان واحد إلى الضدَّين». يراجع: عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، الجزء ٤، الصفحة ٤٣٣.



الزمان أمر تدريجي وبالتالي فهي كالفعل والانفعال من التدريجات، والأمور التدريجية لا يمكن الحصول على فرد دفعي لوجود لها[١]. فلا تحدث الحركة لأن الانتقال فيها متدرج فلا تحدث فيها الحركة دفعةً واحدةً، كما قال الشيرازي: «انتقال من سنة إلى سنة أو من شهر إلى شهر دفعيًا»[٢].

ولما لم يكن للمتى فرد آني دفعي الوجود فلا تحصل فيها الحركة، لأن أي فرد نأخذه من المتى يكون تدريجي الوقوع تبعًا لتدريجية الزمان.

٣- الحركة في مقولة الإضافة:

أما الإضافة فأيضًا لا تحصل فيها الحركة، لأن الإضافة هيئة حاصلة من تكرار النسبة بين شيئَين، فهي أمر انتزاعي، أي ماهيته تنتزع من طرفَين كزيد وعلي تنتزع منهما الأخوة إن كانا أخوَين[٣].

وإذا كانت الإضافة أمرًا انتزاعيًا فليس لها استقلال وراء طرفَيها وهذا ما عبر عنه الشيرازي في قوله: «وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعة لوجود الطرفَين فلا حركة فيها بالذات»[٤].

إذًا لا يمكن أن تتصف بشيء كالحركة، وعلى هذا الأساس فلا

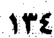
---

(١) ينظر: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ٦٥. و**شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ١١٨.

(٢) الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ١١٨.

(٣) عبد الجبار الرفاعي، **مبادئ الفلسفة الإسلامية**، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٨.

(٤) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحتان ٦٤ و٦٥.





تقع فيها الحركة[١].

٤- الحركة في مقولة الجدة أو الملك:

أما الجدة أو الملك فهي هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل شخص يرتدي عمامةً أو ما شابهها فهل يحصل فيها تغير وحركة؟

نعم يحصل تغير لكنه ليس فيها بل في موضوعها[٢]. والتغير فيها تابع لتغير موضوعها كتغير النعل أو القدم عما كانتا عليه[٣].

ثانيًا: المقولات التي تقع فيها الحركة

إن المقولات التي وقعت فيها الحركة بحسب رأي صدر الدين الشيرازي هي أربع عرضية والجوهر خامسًا.

ولما كان الشيرازي قد أضاف حركةً جديدةً وهي الحركة الجوهرية، فسوف نوضح وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضية وبعدها يأتي الكلام عن الحركة الجوهرية. فالمشهور بين الفلاسفة[٤]

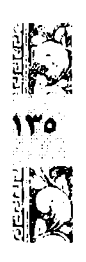
---

(١) عبد الجبار الرفاعي، **مبادئ الفلسفة الإسلامية**، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٨.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ٦٥؛ كذلك: **بداية الحكمة**، الصفحة ١٧٣.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، **بداية الحكمة**، شرح محمد مهدي المؤمن (مطبعة سليمان زاده، الطبعة ٢، ١٤٢٨هـ)، الصفحة ١٧٣.

(٤) نلاحظ أن أرسطوطاليس قد حصر المقولات التي تقع فيها الحركة بثلاث: الكم والكيف والأين. يراجع: **أرسطو**، الطبيعة، الجزء ٢، الصفحة ٥١٢. أما المشاؤون المسلمون فقد وجدنا عندهم مقولةً رابعةً تقع فيها الحركة وهي مقولة الوضع. وكلام ابن سينا في **النجاة** يوهم أنه أول من قال بالحركة في =



أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات سبق أن نوهنا بها (الأين والكيف والكم والوضع)، وأن معظم هذه الحركات له صلة واضحة بالمكان كما سوف يظهر.

١- الحركة في مقولة الأين: فقد اعتبر الشيرازي هذه الحركات وبالخصوص الحركة في مقولة الأين ظاهرة[1]، وقد اعتبر أرسطوطاليس أعمّ الحركات الخاصة وأشرفها هي التي في

= الوضع فقد قال في القسم الطبيعي من **النجاة**: «وأما الوضع فإن فيه حركةً وعلى رأينا خاصةً كحركة الجسم المستدير على نفسه»، الصفحة ١٧١. لكنا وجدنا أن للفخر الرازي والعلامة الحلي قولًا هو خلاف ما تقدم فيقول الرازي في **المباحث المشرقية**: «وكلام الشيخ يوهم أن الحركة في الوضع أمر استخرجه الشيخ ولم يقف عليه المتقدمون، مع أني رأيت في كلام الشيخ أبو نصر الفارابي تصريحه بذلك»، الجزء ٢، الصفحة ٥٨٢. أما العلامة الحلي في شرحه كتاب **تجريد الاعتقاد** للطوسي فيعلق على ما تقدم قائلًا: «لكن الشيخ ادعى أنه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلام أبي نصر الفارابي وقوعها فيه». يراجع: الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٣٧٨. في حين ذهب كل من عبد الكريم الزنجاني في كتابه **دروس في الفلسفة الإسلامية**، ومحمد عاطف العراقي في كتابه **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا** إلى القول إن هذه الحركة كانت موجودةً في فلسفة الفارابي وإنكار ابن سينا لذلك وقوله إنه هو مبتكر هذه الحركة مسألة توجب التنويه، كما استدل كل من هادي العلوي في كتابه **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي** وحسن مجيد العبيدي في كتابه **نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية ابن سينا أنموذجًا** على أن ابن سينا هو مبتكر هذه الحركة، والجدير بالذكر أن ابن سينا كان تابعًا للفارابي في هذا القول وليس مبتدعًا له، فلدى الفارابي نصوص واضحة تدل على وقوع الحركة في مقولة الوضع.

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ٦٥.



المكان[١]. وحركة الأين «هي انتقال الجسم من مكان إلى مكان بل من الأين إلى أين آخر على سبيل التدريج»[٢] وتسمى نقلةً.

ويظهر أن الأين هي نسبة الجسم إلى مكانه[٣] فالواضح من النسبة أن الجسم يتحرك في المكان وهو ظاهر للحس فلا حاجة إلى التأمل في إثبات الحركة[٤].

وإن الأين ينقسم إلى خاص وعام[٥]، لذا الحركة هي بالتالي خاصة وعامة تبعًا إلى تقسيم الأين أو المكان فحركة الماء إلى الكوز تتجه نحو الأين أو المكان الخاص بينما انتقال الفرد باتجاه البيت فهو يتوجه نحو المكان العام، فتكون العلاقة واضحةً، بل استدل الشيرازي على إثبات المكان بدليل النقلة[٦].

---

(١) أرسطو طاليس، **الطبيعة**، الجزء ١، الصفحة ٢٧١.

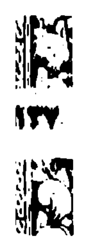
(٢) صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ١١٧.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، الصفحة ١٤٩.

(٤) ويرى الأشاعرة أن المكان الذي تتم فيه الحركة مكون من نقطة بينها خلاء، فكان من الطبيعي أن يستتبع هذا القول انتفاء الحركة أصلًا، ولم يقفوا عند هذا الحد بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك وقالوا إن الزمان الذي تتم فيه الحركة أيضًا مكون من لحظات أو آنات لا تتجزأ، منفصل بعضها عن البعض الآخر. ينظر: يحيى هويدي، **دراسات في علم الكلام والفلسفة** (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩م)، الصفحة ١٩٨.

(٥) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ١٧٥.

(٦) ينظر: الفصل الثالث، المبحث الأول.



٢- الحركة في مقولة الوضع:

ومن المقولات التي تقع فيها الحركة هي مقولة الوضع فالحركة فيها «كحركة الجسم المستدير على نفسه»[١]، والحركة في الوضع هي أن تكون في الجسم المتحرك حركة على سبيل الاستدارة[٢]، أي إن الحركة في المكان ذاته من غير تغير، أما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الأقصى الذي لا يحف به خلاء ولا ملاء إذا استدار على نفسه يكون حركته في الوضع[٣]، لأن الشيرازي يرى خلاف أصحاب السطح الذين لا يحيطون الجرم الأقصى بالمكان، بل إن الأجرام القصوى لها مكان[٤]، وهو البعد[٥]. وإن أجزاء الجسم تباين أجزاء المكان في الوضع، وقد تلزم كليته كلية المكان وفي بعض الأحيان تكون الحركة في الوضع[٦] فقط «كالكرة المتحركة على أحد

---

(١) صدر الدين الشـيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحتان ٦٥ و٦٦.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ١١٧.

(٣) صدر الدين الشـيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ٦٦.

(٤) قال اللاهيجي في **شـرح تجريد الاعتقاد** إن الشـيخ الطوسي بيّن ذلك «أن مـن الفلك ما لا مكان له عندهم البتة وهـو الفلك الأعظم مع أن له هذا التبدل في الوضع». ينظر: **شوارق الإلهام**، الجزء ٤، الصفحة ٤٥٤.

(٥) سوف يأتي الدليل عليه في الفصل الثالث إن شاء اللّه.

(٦) بينما اعتبر الطباطبائـي الحركة في مقولتَي الأين ضربًا مـن الوضع، واعتبرهما واحدًا لأن الأيـن تعود إلى الوضع. يراجع: **نهاية الحكمـة**، الجزء ٣، الصفحة ٧٩٩؛ **وبدايـة الحكمة**، الصفحـة ١٦٦. وقد علق محمد مهـدي المؤمن على كلام الطباطبائي قائلًا: «إشارة إلى أن الوضع على ثلاثة أقسام:

الأول: وضع تمام المقولة وهو عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء =



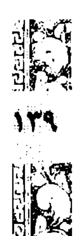
أقطار، بشرط أن لا تفارق مكانها»[١]. وقد تكون الحركة في الوضع والأين معًا لكن إحداهما يكون بالذات والأخرى بالعرض كالكرة المدحرجة[٢]، نعم فإن الحركة تحدث للجسم في ذات المكان؛ أي إن العلاقة مع المكان علاقة ذاتية، وإن المكان أسبق بالوجود من الحركة في الوضع[٣].

= بعضها إلى بعض ونسبة المجموعة إلى الخارج.
الثاني: وضع جزء المقولة وهي عبارة عن نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض.
الثالث: وضع جزء المقولة بمعنى الهيئة الحاصلة من نسبة مجموع أجزاء الشيء إلى الخارج من غير نسبة الجزء بعضها إلى بعض.
والأين من القسم الأخير الذي هو من أقسام الوضع حيث إن المكان خارج الشيء، فإخراج الشيء مكان الشيء، ولهذا فنسبة مجموع الأجزاء إلى الخارج أي نسبتها إلى المكان، كالجسم الكروي الذي تكون أجزاؤه ثابتةً غير متحركة بعضها بالنسبة إلى بعض، غير أن مجموع هذه الكرة - الجسم الكروي - متحرك بالنسة إلى الخارج. هذا على رأي القدماء الذين يقولون بثبوت هذه الأجزاء واختصاص التغير والحركة في المجموع لا غير، وقد ثبت بطلان هذا الزعم في العصور المتأخرة، بعدما ثبت وقوع التغير والتجدد في الأجزاء أيضًا، وعدم ثبوت شيء منها قط». يراجع: **شرح بداية الحكمة**، محمد مهدي المؤمن، الصفحتان ١٦٦ و١٦٧.

(١) الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ١١٧. أما كيفية وجود الحركة في الوضع، فهو أن كل مستبدل وضع من غير أن يفارق بكليته المكان، بل بأن يتبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه وإلى جهاته، فهو متحرك في الوضع لا محال، لأن مكانه لم يتبدل، بل تبدل وضعه في مكانه، والمكان هو الأول. يراجع: اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، الجزء ٤، الصفحة ٤٥٤.

(٢) الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ١١٧.

(٣) ينظر: العبيدي، **نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية**، ابن سينا أنموذجًا، الصفحة ٧٤.



٣- الحركة في مقولة الكيف:

تقع الحركة في مقولة الكيف وهذه الحركة موضع اختلاف، فقد سميت بـ«الاستحالة» وهي «كتسخين الماء وتبريده مع بقاء صورته النوعية»[١]. وإن هذه الحركة لا تقع في جميع الكيفيات بل إنما تقع فيما يقبل الاشتداد والتضعيف بمعنى أن محله يشتد فيه لا بمعنى أن نفسه يشتد[٢]، وهذا ما عبر عنه الشيرازي بالقول: «إن التسود ليس سوادًا أشد، بل اشتداد الموضوع في سواديته»[٣]؛ وعليه إن لحركة الاستحالة تغيرًا في حالة الجسم، وإن الصلة ضعيفة بينه وبين المكان.

٤- الحركة في مقولة الكم:

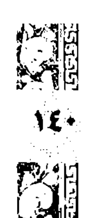
المقولة الرابعة التي تقع فيها الحركة وهي الكم وتسمى هذه

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ١١٧. أما معنى الصورة النوعية فهي كما ذهب إليه الشيرازي في قوله: «ذهب الحكماء المشاؤون إلى أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنًى آخر غير الامتداد وقبول الأبعاد، بها تصير الأجسام أنواعًا مختلفةً، لهذا سميت صورةً نوعيةً أي منسوبةً إلى النوع بالتقويم والتحصيل، وما يوجد في كل جسم يخالف ما يوجد في سائر الأنواع الجسمانية، وهي أيضًا عندهم مبادئ آثارها المختلفة ومبادئ حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوًى وطبائع، وتسمى أيضًا كمالات؛ لصيرورة الجنس بها أنواعًا مركبةً». يراجع: **الحكمة المتعالية**، الجزء ٥، الصفحة ١٢٣.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ٦٥؛ كذلك، **شرح الهداية الأثيرية**، ص ١١٧

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ٣٦.



الحركة بـ «النمو»، وإن موضوع هذه الحركة هو الجسم بما هو جسم نوعي[١]، وأما في التخلخل والتكاثف فهي الهيولى الأولى[٢]، وإن هذه الحركة تحدث من غير انفصال في ذات الجسم ومن غير تغير في موضوعها وإنما التغير ينال الجسم مع ثبات المكان الذي تحدث فيه الحركة، «فالنامي إذا استبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصه»[٣]، ويدل ما تقدم على أن الزيادة هي في الكم من دون تغير جوهره النامي أي ببقائه بشخصه، وأن الذبول هو النقصان الذي يحدث للكم، وكل هذه الحركة تحدث مع ثبات المكان. وأن حركة الكم إذا تغير كمها تغير مكانها[٤].

وبعد هذه الجولة في المقولات التي تقع فيه الحركة يظهر لنا أن أصدق علاقة للحركة بأي من المقولات هي الحركة في الأين،

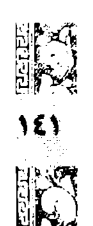
---

(١) والفرق بين الموضعَين أن بقاء الهيولى هنا أظهر من بقاء الجسم لكونها الباقية من تحولات وعدم علاقتها بخصوصية، وبقاء الجسم هنا أخفى لأن تبدل المقادير كاشف عن تبدل المتقدر لما عرفت من أن التفاوت بالإطلاق والتعيين لا غير، وثبات المنوع هنا باعتبار وجود الكلي الطبيعي خفي عند الوهم، وباعتبار الوجود الدهري أخفى عنده، بل عند العقل الجزئي، فلا يذعن بخلاف المنوع في النامي والذابل لطيه مراتب الأجسام البسيطة والمركبة الناقصة والتامة المعدنية والنباتية؛ ولولا ذلك لجاز جعل الهيولى في الموضعَين موضوعًا، كما في الحركة الجوهرية، بل في سائر الحركات العرضية لا محل التحولات والتغيرات جميعًا، والقبول شأنها. وجاز أيضًا جعل الجسم النوعي فيهما موضوعًا؛ إذ في الجسم البسيط فصل منوع.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحتان ٧٦ و٧٧.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٧٦.

(٤) لأن الجسم النامي بزيادة كمه يغير مكانه، والتفاصيل في الفصل الثالث.



أي الحركة في المكان إلى مكان آخر، وباقي الحركات تابعة للأين؛ فالكيف والكم والوضع كلها لواحق من حيث الصلة للمكان.

٥- الحركة في مقولة الجوهر أو الحركة الجوهرية:

تعتبر نظرية «الحركة الجوهرية» من أهم ابتكارات صدر الدين الشيرازي، ومن النتاج الفكري الذي أضاف للفلسفة الإسلامية مزيدًا من النضج والأهمية، حيث وضعت خطوتها على منهج أو طريقة تفكير ميتافيزيقي إيجابي للعالم[١]. أصل النظرية قديم ذهب إليه بعض الفلاسفة اليونان عندما عرف أرسطو الحركة في الجوهر بأنها «كون وفساد»، ومما لا شك فيه أن الكندي[٢] يستند إلى هذه النظرية في إثبات العالم، حيث يقسم الحركة إلى ثلاثة أنواع: الأول الحركة الدائرية: وهي مركز الذرات حول نواتها، والثاني حركة الاستحالة: وهي الحركة التي تحدث للأشياء عند خروجها من الحالة التي هي فيها إلى حالة أخرى غيرها كالنواة التي تستحيل إلى النخلة الباسقة، والنوع الثالث من الحركات: هي الحركة الجوهرية، ويعبر عنها الكندي بأنها الحركة في هذا العالم من كون وفساد قطعًا[٣]. وقد ذكرنا أن الفلاسفة المتقدمين على صدر

---

(١) إدريس هاني، **محنة التراث الآخر** (بيروت، لبنان: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة ١، ١٤١٩هـ.، ١٩٩٨م)، الصفحة ٣٠٤.

(٢) يقول الدكتور حسام الألوسي: «إن الكندي يعتبر التغير في الجوهر (أي الكون والفساد) حركةً، بينما عند ابن سينا ومعظم من تابعه وهم جميعًا يتبعون أرسطو، الكون والفساد ليس حركةً بل تغيرًا». ينظر: **الكندي وآراء القدماء والمحدثين فيه** (بغداد: ١٩٨٧م)، الصفحة ١٩٩.

(٣) موسى الموسوي، **من السهروردي إلى الشيرازي** (بيروت، لبنان: دار =



الدين الشيرازي لا يرون وقوع الحركة في مقولة الجوهر بل فقط في المقولات الأربع العرضية[١] التي ذكرناها آنفًا، ويقول الشيرازي في هذا الصدد: «والمتأخرون من الحكماء كأبي علي بن سينا ومن يحذو حذوه مصرّون غاية الإصرار على نفي هذه الاستحالة الجوهرية أي لا يقبل الحركة، ولذا قصروا وعجزوا عن إثبات كثير من المقاصد الحقة»[٢]. ويعلق الشيرازي على كتاب **حكمة الإشراق** في أن منبع هذه النظرية مستفادة من الملكوت الأعلى، وهذا الأمر انكشف له بالمكاشفة والمشاهدة المدعومة بالبراهين العقلية وفق منهجه، وأن الحركة واقعة في الجوهر، وأن طبائع الأجسام النوعية دائمة التجدّد والتبدّل لا فقط بأعراضها، بل ذواتها وجواهرها أيضًا ليست ثابتةً[٣]. ويتفق الدارسون على تفرد صدر الدين الشيرازي بالقول بنظرية الحركة الجوهرية.

= المسيرة، الطبعة ١، ١٩٧٩م)، الصفحة ١٦١.

(١) هذا ما أشار إليه الشيرازي عندما قال: «فلم يبقَ من المقولات التي يتصور فيها الحركة إلا أربعًا عند الجمهور وخمسًا عندنا: الجوهر والكيف والكم والأين والوضع». يراجع: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ٦٥.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **أسرار الآيات**، ترجمة وتعليق محمد خواجوي (طهران: مؤسسة مطالعات والتحقيقات فرهنگي: الدراسات والأبحاث الثقافية، ١٩٨٤م)، الصفحة ١٤٦.

(٣) الشيرازي، **تعليقات حكمة الإشراق**، الصفحة ٢٣٩، نقلاً عن كتاب **فلسفة صدر المتألهين، قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية**، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ خليل رزق، (دار الفرقد، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ)، الصفحة ١٧٨.



تقوم هذه النظرية (الحركة الجوهرية) لدى فيلسوفنا على مبدأ «أصالة الوجود» وأنه هو المتحقق في الخارج لا الماهية[١]. وإن الإشكالات التي وقف عندها ابن سينا التي أدت به للقول بعدم وقوع الحركة في الجوهر والتي تصدى لها فيلسوفنا الشيرازي ورد عليها[٢] هي حول مسألة المكان الذي هو موضوع هذه الرسالة.

أما عن تطبيقات هذه النظرية في فلسفة ملا صدرا، فهي متشعبة يصعب حصرها وتكاد تستوعب فكره الفلسفي كله، إلهيًا وطبيعيًا، نظريًا وعمليًا، و**الأسفار** نموذج واضح لهذا التطبيق[٣].

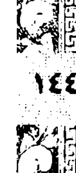
---

(١) حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، «نظرية الحركة الجوهرية عند ملا صدرا في سياق الفكر الإسلامي»، ضمن كتاب **الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة**، الصفحة ٢٩٥.

(٢) ولكي يبرهن الشيرازي على وقوع الحركة في الجوهر كان عليه أن يدفع بالإشكالات التي تواجه هذه النظرية، ولاختصار الوقت لم أشأ ذكر هذه الإشكالات وجواب الشيرازي عليها، وسوف أكتفي في الإحالة إلى المصدر الذي ناقش فيه الشيرازي الموضوع. يراجع: **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحات ٦٩ إلى ٧٢؛ ويقارن: هادي العلوي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، الصفحات ٨٠ إلى ٨٦؛ كذلك: محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني (لبنان: دار التعارف، ١٤١٨هـ.، ١٩٩٨م)، الجزء ٢، الصفحات ٣٥٠ إلى ٣٥٢. عبد الجبار الرفاعي، **مبادئ الفلسفة الإسلامية**، الجزء ٢، الصفحات ٢٤٠ إلى ٢٤٤؛ وينظر: إدريس هاني، **ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، الصفحات ٣٥٧ إلى ٣٥٩. كمال الحيدري، فلسفة صدر المتألهين، الصفحة ١٧٨.

(٣) حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، «نظرية الحركة الجوهرية عند ملا صدرا في سياق الفكر الإسلامي»، ضمن كتاب: **الملا صدرا والفلسفة العالمية** =





المقصد الثاني: علاقة الزمان بالمكان

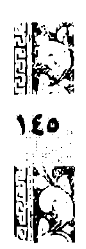
نظرية صدر الدين الشيرازي في البعد الرابع[١] للجسم

أنكر الفيلسوف «عمانوئيل كانت» أن توجد حقيقة للمكان والزمان، وقرر أنهما باطلان وليس لهما وجود في الواقع الخارجي، بل هما من خلق أنفسنا وحيلة اخترعتها عقولنا لتستعين بها على التعبير عن أفكارنا[٢]، وكان لكتاب **نقد العقل المحض** الدور الكبير في ذلك. وكان أهم مباحثه مبحث الزمان فقال إن الزمان ليس شيئًا محسوسًا

= **المعاصر**، الصفحة ٢٩٦. وقد استدل الشيرازي على وقوع الحركة في الجوهر بأدلة عقلية (برهانية) وأدلة نقلية (قرآنية) أوردها في مؤلفه الكبير (الأسفار).

(١) يرى الشيخ مرتضى مطهري: أن ظهور هذا الرأي كان نتيجة التشكيك المعروف لفخر الدين الرازي في باب خروج الشيء من القوة إلى الفعل، فلقد شغل هذا التشكيك أفكار الفلاسفة لسنين طوال، حتى مجيء الميرداماد وإعلانه لأول مرة أن الحركة التوسطية اعتبارية والحركة القطعية حقيقة، حيث أوضح أن الزمان امتداد واقعي وليس موهومًا، وقد استطاع ملا صدرا الذي تلقى هذه الفكرة من الميرداماد من جهة، كما وفق لإثبات الحركة الجوهرية من جهة أخرى، استطاع أن يستنتج أن نفس الزمان بعد من أبعاد الطبيعية، ويرى مطهري أن الفضل يعود لتشكيك الرازي في ظهور هذه النظرية. يراجع: مرتضى مطهري، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، نقله إلى العربية عبد الجبار الرفاعي (دار الكتاب الإسلامي، الطبعة ١، ١٤١٥هـ)، الصفحات ٧١ و٧٢ و٨٥.

(٢) فقد بين علي حسين الجابري الأثر الإسلامي في التفسير المنطقي على المفكرين الغربيين ومنهم الفيلسوف الألماني كانت، بمعنى أن الجابري يعتقد وجود الأثر والمؤثر من خلال الرد على من ظن أن فلاسفة الغرب لم يتأثروا بمفكري الإسلام. يراجع: **أبو الفرج البغدادي**، الصفحة ٢٧٢ وما بعدها.



وإنما هو خيال نستخدمه لنستطيع أن نعالج وقوع الحوادث.

أما المتكلمون فقد كان موقفهم من قضية الزمان موقفًا مختلفًا فهم لم يستخدموا كلمة الزمان كثيرًا، ولم تكن من الكلمات المتداولة عندهم، بل استعملوا بدلًا منها كلمة الوقت، وربما كان السبب في ذلك استخدام بعض الفلاسفة لكلمة الزمان استخدامًا لا يتفق مع العقيدة الإسلامية حيث قالوا بقدمه[١]. وربما لأن لفظ الزمان لم يذكر في القرآن الكريم، بل ذكر بدلًا منه الوقت والميقات والمواقيت[٢]. ومن ذلك قولة تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾[٣].

أما الزمان عند البغدادي فله مفهوم يختلف تمامًا عن مفهوم المشائين، فالزمان في فلسفة أبي البركات «مقدار الوجود» لا مقدار الحركة كما يرى المشاؤون، وبهذا المفهوم الجديد تنفصل العلاقة الضرورية بين مفهوم الزمان ومفهوم الحركة، فلا يكون كل منهما جزء حد في تعريف الآخر[٤].

وقد عقد عبد الكريم الزنجاني مقارنةً يورد فيها نصًا من

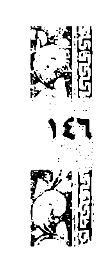
---

(١) من قال بقدم الزمان أبو بكر بن محمد زكريا الرازي.

(٢) سعد الدين السيد صالح، **قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية** (مطبوعات جامعة الإمارات العربية، الطبعة ١، ١٤١٨هـ.، ١٩٩٨م)، الصفحتان ١٨٢ و١٨.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ١٨٩.

(٤) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ١١٥؛ كذلك: أحمد الطيب، **الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي**، الصفحة ١١٣.



كتاب **الأسفار**[1] قريبًا كل القرب من مفهوم الزمان عند الفيلسوف كانت، وهذا النص يقول: «ومن تأمل في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا في العقل، وليس عروضها لما هي عارضة له عروضًا بحسب وجود العوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة وغيرهما، بل الزمان من العوارض التحليلية لما هي معروضة بالذات، ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه؛ إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني، وكما لا وجود له في الخارج فلا تجدد لوجود ولا انقضاء ولا حدوث ولا ستمرار إلا بحسب ما أضيف إليه الذهن في انفصاله وحدوثه أو استمراره»[2].

---

(١) لقد فتشت عن هذا النص في كتاب **الأسفار** ولم أجد ما يدل عليه نصيًا على أنه يذكر أن النص مقتبس من كتاب **الأسفار** بالنص. وقد سبق ورأيت في كتاب **محاضرات في الفلسفة الإسلامية** للشيخ مرتضى مطهري بعض النصوص التي يذكرها ويعلق عليها أنها من كتاب **الأسفار** الطبعة القديمة، وكأن هنالك طبعةً تختلف في بعض النصوص، لكن ما شجعني على إيراد هذا النص أن الأستاذ جعفر آل ياسين يتوصل إلى النتيجة ذاتها حيث يذكر في كتابه **صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية** أنه قد توصل إلى أن الزمان لا يعتبر حقيقةً ثابتةً بل هو مقولة ذهنية. يراجع: هامش رقم ١، الصفحة ١١٠ من الكتاب المذكور سابقًا. كذلك أشار الأستاذ حسام الألوسي إلى هذه المسألة في كتابه: **الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة ١، ١٩٨٠م)، الصفحة ١٢٨.

(٢) عبد الكريم الزنجاني، **دروس الفلسفة** (نجف: مطبعة الغري الحديثة، الطبعة ٢، ١٣٨٢هـ.، ١٩٦٢م)، الجزء ١، الصفحة ٣٧.



دلائل إثبات نظرية الشيرازي في البعد الرابع

ومن الآثار المهمّة التي تترتب على الحركة الجوهريّة مسألة حقيقة الزمان ودخوله بعدًا رابعًا في وجود الأجسام[١].

فالأجسام مطلقًا أجسام ناقصة تحتاج إلى زمان ومكان ووضع وكيف[٢]؛ لذا قدم صدر الدين الشيرازي معالجةً جديدةً لمفهوم الزمان[٣]، إذ جعل منه بُعدًا رابعًا للأجسام الطبيعية، وتقوم هذه النظرية على ربط الحركة بالزمان، ومن ثم ربط الزمان بالجسم الطبيعي، وقد استطاع صدر الدين الشيرازي أن يقدم نظريته في البعد الرابع من خلال مجموعة دلائل منها:

١- عقد صلة الحركة بالزمان[٤]. بحيث لا يمكن أن نتصور حركةً من غير زمان، أو أن يكون زمان من غير حصول حركة، فالزمان السيال هو مجرد حال عن التغير الحاصل في الشيء، ولما كانت الحركة هي الخروج التجددي من القوة إلى الفعل، فالزمان هو

---

(١) كمال الحيدري، **محاضرات فلسفة صدر الدين الشيرازي، قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية**، بقلم الشيخ خليل رزاق، الصفحة ١٩٤.

(٢) جعفر آل ياسين، **صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية** (بغداد: مطبعة المعارف، الطبعة ١، ١٣٧٥هـ، ١٩٥٥م)، الصفحة ١٠٧.

(٣) استطاع الشيرازي أن يثبت وجود الزمان بدليلَين، دليل طبيعي، بحسب الطبيعيين، ودليل إلهي بحسب الإلهيين. يراجع: حسام محيي الدين الألوسي، **الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم**، الصفحة ١٢٧.

(٤) علي أنديشة، مقالة بعنوان «الزمان بعد رابع»، ضمن **مجموعة مقالات عن الحكيم ملا صدرا**، بالفارسية، (منشورات مؤسسة فلسفة صدرا الإسلامية، ١٣٧٨هـ)، الجزء ١، الصفحة ٤٧٩.



مقدار هذا الخروج بمعنى أنه مقدار التجدد والانقضاء[١]، فالزمان مقدار لأمر غير قار وهو الحركة[٢]. لكن الحركة لا يمكن أن تكون هي الزمان مع أن الزمان وجود متصل غير قار، لأن امتداد الحركة مبهم غير معيّن بينما امتداد الزمان غير مبهم ومعين. فالعلاقة بين الحركة والزمان كالعلاقة بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، فكما أن مقدار امتداد الجسم الطبيعي يحدده الجسم التعليمي، كذلك امتداد الحركة فإنه مبهم والزمان هو الذي يحدد هذا الامتداد[٣].

٢- أثبت أن الحركة ليست عرضيةً محصورةً في أربع مقولات (الكم والكيف والوضع والأين) بل تتعداها إلى مقولة الجوهر، بناءً على نظريته في الحركة الجوهرية.

إذن الحركة لم تقتصر على الأعراض فقط، بل تعدت إلى الذات والجوهر، فهي تنشأ من الذات ثم تصل إلى الأعراض، بحيث لا تحصل الحركة في العرض من دون الحركة في الذات[٤]. وهذا الأمر جعل ذات الأجسام تتصف بالتغير حتى تقبل الاتصاف بالزمان بواسطة الحركة، فدور الحركة الجوهرية في هذه النظرية هو إثبات أن جميع الأجسام متصرمة ومتحركة زمانيًا.

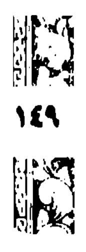
---

(١) صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، المفتاح الثاني عشر، الصفحة ٤٦٩.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ٩٣. كذلك: حسام الألوسي، **الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم**، الصفحة ١٢٧.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٩٣، مع تعليقات الطباطبائي على الأسفار بنفس الصفحة.

(٤) علي أنديشة، **الزمان بعد رابع**، بالفارسية، الصفحة ٤٨٠.



٣- الأمر الآخر الذي أثبته الشيرازي هو أن الزمان والحركة ليسا من الأعراض الخارجية للأشياء، بل من العوارض التحليلية لها[١]، فلا يمكن اعتبار وجودهما بمعزل عن وجود موضوعاتهما، وإنما الذهن فقط يمكنه تفكيك الصفة عن الموصوف والعارض عن المعروض، ففي الظرف الخارج ليس لهما سوى وجود واحد[٢]، فعروض الزمان على موضوعه ليس من قبيل عروض الحرارة والسواد والحلاوة على موضوعاتها، وإنما هو أمر منتزع، ووجوده عين وجود الأشياء، ولذلك فالزمان من العوارض التحليلية الانتزاعية للجسم الطبيعي[٣]، لأن «النسبة بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى والصورة بالتلازم، والزمان من جملة المشخصات للجسم كما أن الهيولى باستعدادها من جملة المشخصات للصورة»[٤]. والزمان في نظر الشيرازي ليس ظرفًا مستقلًا عن الأشياء والظواهر، بحيث يكون له وجود على حدة، وإنما الزمان صفة ذاتية وداخلية لها، فيكون لكل ظاهرة زمانها الخاص بها لارتباط كل ظاهرة بحركتها[٥]،

---

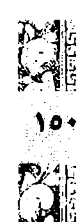
(١) حسام محي الدين الألوسي، **الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم**، الصفحة ١٢٨. يقارن: كمال الحيدري، **محاضرات فلسفة صدر المتألهين قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية**، الصفحتان ١٩٦ و١٩٩.

(٢) محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الجزء ٢، الصفحة ١٥٢. علي حسن مطر، **الخلاصة الفلسفية** (مطبعة النجمة، الطبعة ١، ٢٠٠٣م)، الصفحة ٢٧٦.

(٣) عبد الجبار الرفاعي، **مبادئ في الفلسفة الإسلامية**، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٢.

(٤) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٧، الصفحة ٢٩١.

(٥) علي أنديشة، «**لزمان بعد رابع**، بالفارسية، الصفحة ٤٨٠.



لأن التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان ومراتب التقدم والتأخر ذاتيان. فكون الأمس قبل اليوم واليوم قبل الغد ليس أمرًا اعتباريًا، وإلا لاستحال وصفها بالتقدم والتأخر الذاتيَّين[١]. يقول الشيرازي: «الزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيَّين، كما أن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة. فللطبيعة امتدادان ولها مقداران أحدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم ومتأخر زمانيَّين، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانيَّين [إلى أن يقول] فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني»[٢].

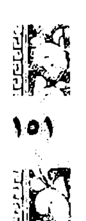
٤- أثبت الشيرازي أن المكان هو الأبعاد[٣]. وهذا واضح من خلال تمييزه بين كون المكان بعدًا أو كونه سطحًا، حيث يقول: «المكان إن كان بعدًا والأين نسبة الجسم إليه، فحال الحركة فيه كما ذكرنا، فيوجد في الحركة فرد من الأين التدريجي المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة وانتهائها، الذي هو المطلوب بالحركة، وأما إذا كان المكان سطحًا والأين عبارةً عن نسبة الجسم إليه، فلا يتصور فرد تدريجي اتصالي للسطح ولا للنسبة

---

(١) مرتضى مطهري، **بحوث موسعة في شرح المنظومة**، ترجمة عبد الجبار الرفاعي (قم: مطبعة كيميا، منشورات ذوي القربى، ١٤٢٧هـ)، الجزء ٤، الصفحة ١٣٧.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحتان ١٤٠ و١٤١.

(٣) علي حسن مطر، **الخلاصة الفلسفية**، الصفحة ٢٧٠.



إليه، إذ لا سطح في كل آن، لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات، ولا في زمان الحركة فرد زماني من السطح، وهذا يرشدك إلى كون المكان بعدًا»[١].

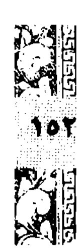
٥- أثبت الشيرازي أن نسبة الكائنات المادية إلى الزمان كنسبتها إلى المكان، وكما أن البعد المكاني داخل في هوية الكائنات المادية، وأن الجسم يمتد طولًا وعرضًا وعمقًا فكذلك الجسم يوصف بالسيلان والجريان، فالشيء إذا لم يكن قابلًا للتحيز استحال استعارة المكان له، كذلك إذا لم يكن قابلًا للزمان استحال أن نستعير له الزمان. إذ «لا شبهة في أن كون الشيء واقعًا في الزمان وفي مقولة (متى) - سواء كان بالذات أو بالعرض - هو نحو وجوده، كما أن كون الشيء واقعًا في المكان وفي مقولة (أين) - سواء كان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض - هو نحو وجوده، فإن العقل المستقيم يحكم بأن شيئًا من الأشياء الزمانية والمكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود، بحيث لا تختلف عليه الأوقات ولا تتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة والأحياز»[٢].

من ذلك كله نستنتج: أن انفكاك الزمان عن الأجسام محال، لأنه كانفكاك الشيء عن ذاته، بمعنى آخر إن الظرف والمظروف هنا أمر واحد، فلا يمكن تجريد أي جسم من الأجسام عن الزمان لأن الزمان بُعد أصيل في الأجسام، كما هي الأبعاد المكانية الأخرى الحاكية

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤١.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحة ٢٥٨.



عن وجوده[١]. وبذلك تصبح للجسم أربعة أبعاد هي الطول والعرض والعمق والزمان[٢]، كذلك فإن تعيين أبعاد الجسم الثلاثة المقدرة للمكان يضاف لها البعد الزماني الرابع، وجعلها كلها في اعتبارات في موجود واحد.

لقد أعطى الشيرازي مؤشرًا نحو الزمكانية[٣]، والمقصود بها أن كل واقعة توجد في الزمان والمكان معًا ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر[٤]. إذن الزمان في مفهومه الفلسفي عند الشيرازي أصبح شيئًا

---

(١) لقد أشار فيلسوف العرب الكندي من قبل إلى ربط الزمان بالمكان، وأنه لا يوجد زمان بلا جسم ولا حركة بلا زمان، عندما قال: «الجرم - أي الجسم - والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضًا في الآنية فهي معًا». يراجع: **رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم**، ضمن: **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: ١٩٥٠م)، الجزء ١، الصفحة ٢٠٥؛ كذلك: **رسالة الكندي في ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له**، ضمن: **الرسائل** أيضًا، الجزء ١، الصفحة ١٩٧؛ وقارن: موسى الموسوي، **الجديد في فلسفة صدر الدين الشيرازي** (بغداد: الدار العربية للطباعة، ١٩٧٨م)، الصفحة ١٦٩.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليقات الطباطبائي، الجزء ٣، الصفحة ١١٧؛ **الشواهد الربوبية، المشهد الأول، تعليقات السبزواري، هامش جلال الدين أشتياني على التعليقات**، الصفحة ٥٢٤.

(٣) هذا ما أشار إليه علي أحمد الشيخ في بحث تحت عنوان «مفهوم الزمان بين صدر الدين الشيرازي وأينشتاين»، ينظر ٢٠٠٩/١٠/٢٢،
http://www.dahsha.com/viewarticle.phpid=5738

(٤) مراد وهبة، وآخرون، **المعجم الفلسفي** (مصر: مطبعة أولاد عبده أحمد،، الطبعة ٢، ١٩٧١م)، الصفحة ١٠٨.



مقومًا للجسم، وليس شيئًا مجردًا مستقلًا عنه.

وبهذا يتجلى ترافق الزمان والمكان وتلازمهما، ويتضح لنا مدى عمق التفسير الذي قدّمه ملا صدرا للزمان وعلاقته بالمكان على خلاف الرأي الذي ذهب إليه إسحاق النيوتن حين فصل الزمان عن المكان على أساس علاقة بالأشياء الخارجية[١].

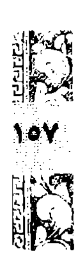
---

(١) جاسم العلوي، **العالم بين العلم والفلسفة** (الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م)، الصفحة ٦٣.



الفصل الثاني

نظرية المكان الطبيعي (الملاء) عند الشيرازي



مقدمة

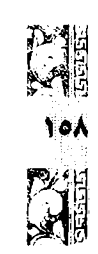
بعد أن درس صدر الدين الشيرازي لواحق الموجودات الطبيعية التي تتكون من المادة والصورة، وأثبت أن كل جسم طبيعي لا بد له من حركة وأن هذه الحركة تقع في زمان معين، فلا بد من استحقاقه مكانًا خاصًا أو وضعًا خاصًا متعينًا تقتضيهما طبيعته.

وبما أنني قد مهدت في التمهيد لفكرة المكان قبل صدر الدين الشيرازي ودرست في الفصل الأول طبيعة الجسم الطبيعي، والمبادئ واللواحق عنده، لذا نخصص هذا الفصل لتحليل نظرية المكان الطبيعي.

وبما أن النظرية[1] إشكالية كَثُر القول فيها بعدّها لا تقل

---

(١) تعد فكرة المكان بأنها كم متصل، ويقول الشيرازي: «ومنهم من ظن أن المكان قسم خامس على اعتبار أن الكم المتصل هو الخط والسطح والجسم والزمان لكن المكان هو من أجزاء السطح. وتتضمن فكرة الكم أيضًا فكرة العدد، الذي يوصف بأنه كم منفصل». يراجع: الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحتان ١٤ و١٥. ويقول جان فان: «ونحن حينما نفكر في الكم من حيث المقدار، فإننا نفكر بطبيعة الحال في المكان والزمان... وتصور الكم قد صادف بمرور الزمن تغيرًا جذريًا فالكم =



غموضًا عن غيرها وكثرت فيها الآراء من قبل الفلاسفة والعلماء إلى العصر الحديث، فإننا سنبحث هنا في جزئيات هذه الإشكالية حسب المنظور الفلسفي لصدر الدين الشيرازي، متوقفين عند موضوعات أساسية في وجود المكان، عارضين حجج نفاة المكان على لسان الشيرازي ممن أنكر فكرة المكان، ونقد الشيرازي لها.

كذلك نتحدث في هذا الفصل عن طبيعة المكان عند بعض الفلاسفة وموقف الشيرازي منهم، وصولًا إلى تفسير المكان عنده من النواحي الطبيعية والمنطقية والميتافيزيقية.

= عند الفلاسفة القدامى وبخاصة أفلاطون وأرسطو قد اعتبر شيئًا لا محدد نظرًا لإمكان تضخمه أو تضاؤله». يراجع: **طريق الفيلسوف**، الصفحات ١٣٤ إلى ١٣٧.



المبحث الأول:
وجود المكان عند الفلاسفة وموقف الشيرازي منه

الفيلسوف إبن العصر الذي يعيش فيه، قد يأتي بجديد يناقض العصر أو يتفوق عليه، ولكنه يبقى شاهدًا على عصره مهما طال الزمن.

لقد دأب الفلاسفة على تناول موضوع وجود المكان نفيًا وإثباتًا، كما وجدنا في التمهيد عند المدرسة الأيلية وبخاصة زينون الأيلي وحججه ضد التعدد وضد الحركة؛ وهي الحجج نفسها التي يستدلون بها على نفي المكان. وعن ذلك قال الشيرازي: «فاختلفوا فيه، فمنهم من أنكر وجوده»[١]. وأما الذين أثبتوه فإن نزاعهم كان لفظيًا[٢].

المقصد الأول: حجج نفاة المكان

تطرق صدر الدين الشيرازي لنظرية المكان في بعض مؤلفاته مثل

---

(١) صدر الدين الشـيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٥.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٥.



الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة و**شرح الهداية الأثيرية** وكذلك **المظاهر الإلهية** و**مجموعة الرسائل الشيرازية**(١) و**رسالة إكسير العارفين**، لكنه لم يتطرق لحجج نفاة المكان إلا في كتابه **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**(٢).

فالشيرازي يعرض لأربع من الحجج التي استند إليها نفاة المكان بحسب ما ذكر(٣) وأخبرنا قائلًا: «لأن القول بوجوده يؤدي إلى محالات أربع»(٤)، ثم راح يسرد حجج النفاة (المحالات) واحدةً واحدةً وهكذا:

الحجة الأولى: قال النفاة إنه لو كان المكان موجودًا لكان إما جوهرًا أو عرضًا، وهنا يفترض النفاة أن المكان لا يكون جوهرًا أو

---

(١) في هذين الكتابَين يورد نصًّا لا يناقش مفهوم المكان الطبيعي، بل تَناوُل المكان من حيث هو مفهوم وجودي ميتافيزيقي.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٥.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٥؛ ويقارن مع: الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢١٧. كذلك يقارن مع: العلامة الحلي، **الأسرار الخفية**، الصفحة ٢٧٤. كذلك: الجرجاني، **شرح المواقف**، الصفحة ٢١٩. ويظهر أن الشيرازي لم يتابع ابن سينا في إجمال الحجج إلى خمس بل دمج واحدةً من الحجج مع حجة أخرى وجعلها واحدةً؛ والسبب حسب فهمي أن الشيرازي لم يكن مهتمًّا بالطبيعيات من حيث هي طبيعيات، لكنه كان يريد الوصول بالطبيعيات إلى العلم الإلهي عبر المفهوم، فهو يعتبره مفتاحًا للوصول إلى الغاية الحقيقة، وهو المشروع الذي من أجله قامت مدرسة الحكمة المتعالية.

(٤) فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢١٧.



عرضًا؛ وهو رأي مرفوض من جهة نظر النفاة للأسباب الآتية:

أولًا: إذا كان المكان جوهرًا محسوسًا أي جسمًا سوف يكون متعددًا؛ لأنه «لم يكن مجردًا لقبوله الوضع فيكون جسمًا وهو محال لاستلزامه التسلسل»، والتسلسل غير جائز لأن كل جسم لهُ مكان فإذا كان المكان جسمًا كان له مكان[١] وعندئذ سوف تتسلسل الأماكن إلى ما لا نهاية، أو لأنه يلزم تداخل الأجسام[٢] وهذا مرفوض لأن تداخل الأجسام مع بعضها محال، لذا استنتجوا بطلان وجود المكان، والشيرازي لم يذكر سوى نقطة متعلقة بنفي المكان إن كان جوهرًا معقولًا، تقول هذه النقطة: «لو كان جسمًا - أي المكان - فإما أن يكون بسيطًا أو مركبًا»، ويبطل الرازي هذا الحجة بقوله: «وليس شيء من البسائط والمركبات يمكننا أن نشير إليه فنقول أنه هو المكان»[٣].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٥؛ ويقارن مع: الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢١٧. والعلامة الحلي، **الأسرار الخفية**، الصفحة ٢٧٤. والإيجي، **المواقف**، الصفحة ١١٣؛ والجرجاني، **شرح المواقف**، الصفحة ٢٢٠.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٥. ويقارن مع: ابن سينا، **طبيعيات الشفاء**، الصفحة ١١١؛ الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢٣٨؛ ويقارن مع: العلامة الحلي، **إيضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد**، الصفحة ٢٥٩. كذلك: **الأسرار الخفية**، الصفحة ٢٤٧؛ **الجرجاني**، شرح المواقف، الصفحة ٢٢٠.

(٣) فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحات ٢١٧ إلى ٢١٨؛ والحلي، **الأسرار الخفية**، الصفحة ٢٤٧؛ الجرجاني، **شرح المواقف**، الصفحة ٢٢٠.



ثانيًا: ثم عليهم أن يبطلوا: المكان ليس بعرض، قائلين: «وأما كون المكان عرضًا فلأنه إما أن يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال إليه ومنه بل معه»[١] وهذا يخالف أن يكون للمكان ثبات كما سوف نتعرف عليه في الصفحات اللاحقة.

أو أن لا يكون الجسم فيه بل هو الجسم أي يصبح الجسم هو المكان. أو يقوم بغير المتمكن أي بغير الجسم عندئذ يكون من أحوال الجسم المتمكن بل هو شيء آخر؛ «لأن المتمكن من قام به المكان فيجب أن يكون هو الحاوي لا المحوي»[٢]. ولا يسمي الشيرازي قائل هذه الحجة لكنها مستوحاة من حجج زينون التي ذكرناها في الفصل الأول.

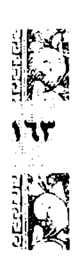
الحجة الثانية: وهي حجة الحركة والعلل الأربع، فقد عرفنا ضرورة المكان بالنسبة للحركة في الفصل السابق لمن قال بوجود المكان، أما النافون لوجوده فلا يجعلون المكان فاعلًا بالنسبة للحركة، وتقوم هذه الحجة على ربط الحركة بالمكان والعلل الأربع المعروفة (المادية والصورية والفاعلة والغائية)[٣]. وبما أن العالم في حركة دائمة ولا يخلو أي جسم منه، وأنه ليس للسكون من مصداق في شيء من الجواهر المادية، لأن كل جسم من الأجسام، أي كل جوهر مادي، سيال الوجود، فالجواهر المادية ليس فيها مصداق

---

(١) الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحتان ٢١٧ و٢١٨؛ والحلي، **الأسرار الخفية**، الصفحة ٢٤٧.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٥.

(٣) يرجع القول بالعلل الأربعة إلى أرسطو، **كتاب الطبيعة**، الجزء ١، الصفحة ١٣٦.



للسكون أيضًا[١]. فكان لا بد للمكان من الحركة أو فيه الحركة، فاحتج نفاة المكان بهذه الشبهة فقالوا: أولًا: «لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخلو إما أن يكون المكان محتاجًا إلى الحركة وهو محال لتحققه مع عدم الحركة»[٢].

ثانيًا: وإن الحركة محتاجة إليه وهو أيضًا محال لأن العلة للشيء إحدى العلل الأربع وهو ليس فاعلًا للحركة[٣] لأن فاعلها طبيعي أو إرادي أو قسري، بمعنى أن لكل حركة فاعلها غير المكان. ولا تكون علةً عنصريةً لأن العلة العنصرية وهي المتحركة[٤] لا غيرها. ولا تكون العلة صوريةً لأنها ظاهرة. والمكان غير ظاهر وليس بصورة. ولا تكون العلة الأخيرة الغائية لأن التمامية للشيء إنما يجب وجودها في الأعيان عند الوصول إلى العلة الغائية، والمكان يجب وجوده قبل الوصول إلى الغائية. وبما أن «الكمال إما خاص وإما مشترك، والخاص صورة الشيء، والمكان ليس صورة المتحرك، والمشترك ما يكون له ولغيره، والمكان عندكم خاص»[٥]. فينفي

---

(١) عبد الجبار الرفاعي، **مبادئ الفلسفة الإسلامية**، الجزء ٢، الصفحتان ٢٥٩ و٢٦٠.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٥.

(٣) وهذه أحد أدلة أرسطو التي رد بها على زينون في نفي المكان. يراجع: ماجد فخري، **أرسطوطاليس المعلم الأول**، الصفحة ٤٣.

(٤) وقد علق العلامة إسماعيل بن المولى سميع الأصفهاني، أحد شراح كتاب **الأسفار**، على هذه النقطة بالقول: «لأن المتحرك يطلبه بحركة فيجب أن تكون موجودًا حال الحركة أو طلب المعدوم». الأسفار، الجزء ٤، الصفحة ٣٥.

(٥) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء =

وجود المكان بنظرهم.

عليه فالمكان ليس واحدًا من العلل الأربع التي ذكرها من نفي وجود المكان.

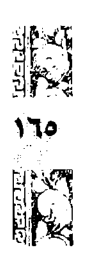
الحجة الثالثة: وهي حجة النمو واللاتناهي، التي استدلوا بها على نفي وجود المكان عن طريق حركة نمو الأجسام. فإذا ما كان المكان يتحرك بحركة المتمكن فيه فهذا محال لأنه: «لو كان كل جسم في مكان لكانت الأجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان إلى غير نهاية»[1]، وهذا باطل ببطلان التالي أي تحرك المكان وبها يبطل الأول أو المتقدم. وبما أن المكان غير متحرك فيؤدي إلى إنكار وجود المكان للأجسام النامية المتغيرة في كمها. يتضح عن طريق الحجتَين السابقتَين أنهما متقاربتان من حيث الحركة والمكان والعلة التي من سمات المكان. وأنها تنتمي إلى الحجة الأولى من حيث الجسم واللاتناهي.

الحجة الرابعة: التي يذكرها صدر الدين الشيرازي: قائلًا بأن نفاة المكان أيضًا استندوا إليها في نفي المكان، وهي حجة النقلة القائلة: «الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانًا لأوجب للنقلة مكانًا لأنها قد يقع لها الانتقال والتالي محال»[2].

= ٤، الصفحة ٣٥.

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٥. يقارن مع: ابن سينا، **طبيعيات الشفاء**، الصفحة ١١١؛ ويقارن كذلك: الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٣٢٨.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء =



وبهذه الحجج يتبين أن الرافضين لوجود المكان بنوا أساسهم على النفي، لكن هذا الأساس وجد مصدًا قويًا من المناقشة، وبالخصوص في الحقبة الإسلامية، فإن كثيرًا من فلاسفة الإسلام والعرب قد كرسوا فصولًا لرفض هذه الحجج ونقدها ومن جملتهم صدر الدين الشيرازي.

وبناءً على ما تقدم يظهر أن صدر الدين الشيرازي كان يتبع في ذكر هذه الشبهات فخر الدين الرازي من حيث التسلسل والألفاظ فقد اعتمدنا كثيرًا المقارنة مع **المباحث المشرقية** التي أورد فيها الرازي هذه الحجج، وعليه يظهر اتفاق الشيرازي مع الرازي.

المقصد الثاني: نقد صدر الدين الشيرازي لحجج نفاة المكان

بعدما أورد صدر الدين الشيرازي حجج نفاة المكان ما كان عليه إلا أن يدحض هذه الحجج ويبين ضعفها وتهافتها، وبما أن الحجج أربع كان على الشيرازي أن يجيب بقدر الإشكالات التي افترضها منكرو المكان.

والعامل المميز في ردوده، غلبة طابع الإيجاز على خلاف ابن سينا الذي يعرض نقدًا مطولًا، ولا يُعد هذا تقصيرًا من الشيرازي إنما يدل على براعته في إيجاز اللغة[1] وتمكنه منها، ما دام المفهوم

= ٤، الصفحة ٣٥؛ يقارن مع: ابن سينا، **طبيعيات الشفاء**، الصفحة ١١١؛ ويقارن كذلك: الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢١٧. والعلامة الحلي، **الأسرار الخفية في العلوم العقلية**، الصفحة ٢٢٨.

(١) حاول البعض توجيه أهمية فلسفة الحكمة المتعالية عن طريق توضيح التفوق =



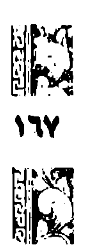
المعاصر للفلسفة يعرّفها بالقدرة على الإجابة عن الاسئلة الكبرى بأقل عدد ممكن من المفردات[١]. وهذه النقود أربعة هي:

نقد الحجة الأولى: المكان إما جوهر أو عرض، وقد بيّن الشيرازي خطأ هذه الحجة بقوله إن المكان إما جوهر مقداري[٢]

= اللغوي والمنطقي لها، فحاولوا التمييز بين اللغة والموضوعية، وما وراء اللغة أو اللغة المتعالية. وهذا هو القول المنسوب للأستاذ مهدي حائري اليزدي والذي يقوم على الأساس على نوع من التحليل اللغوي المعاصر. ولتوضيح مراده من هذَين النوعَين من التحليل اللغوي يقول اليزدي: إننا نملك لغةً متعارفةً يقال لها (object language)، مثلًا لو أردنا تعلم اللغة الإنجليزية فإن موضوع دراستنا في الصف هو نفس هذه اللغة، يوجد عندنا لغة أخرى عبر عنها بالمتعالية، وهي فيما لو أردنا مثلًا أن نتعلم اللغة الإنجليزية بواسطة اللغة الفارسية أو العربية حيث يقال اللغة الفارسية أو العربية لغة متعالية. وهكذا حاول الأستاذ اليزدي تطبيق رأيه على منهج صدر الدين الشيرازي في الحكمة المتعالية فاعتبره يتحدث بلغتَين الأولى هي اللغة الموضوعة الرائجة أي المشائية والإشراقية وغيرها من المناهج، وتحدث أيضًا بلغة متعالية أخرى ضمنها آراءه ونظرياته وطرق استدلالاته أسماها المتعالية. مهدي حائري يزدي، **فلسفة تحليلى** (ناشر مؤسسة فرهنكى دانش وانديشه معاصر، جاب اول ١٣٧٩ هـ.ش)، الصفحة ٤٤.

(١) هو رأي الأستاذ علي حسين الجابري المبثوث في أبحاثه في محاضراته. يراجع: **محاضرات في فلسفة العلوم**، ألقاها على طلبة الماجستير في قسم الفلسفة - آداب المستنصرية، للعام (٢٠٠٨-٢٠٠٩).

(٢) وكل ما ليس بوضع هو جوهر مجرد غير المقداري كالنفس والعقل. يراجع: **الأسفار**، الجزء ٤، الصفحة ٣٥، هامش إسماعيل. وهنا يظهر الأثر الواضح من الطوسي والحلي حيث أشار العلامة في كتابه **الأسرار الخفية**، بذات الإشارة التي يذكرها الشيرازي بجوهر مقداري. فالحلي يقول: «جوهر مجرد غير مادي». ينظر: **الأسرار الخفية في العلوم العقلية**، الصفحة ٢٢٩. =



ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل[١] الأجسام فيما بينها، وإما عرض قائم بغير المتمكن لأنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي لمماس للظاهر المحوي[٢].

= والجوهر المقداري هو ذاته عالم مقداري، حيث يقول الشيرازي: «أنا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري غير المادي كما ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب الإشراق السهروردي أتم تحرير وتقرير، إلا أني أخالفه في شيئَين أحدهما أن الصور المتخيلة عندنا موجودة كما أومأنا إليه في صقع من النفس بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه؛ لظهور أن تصرفات المتخيلة ودعابتها الجزافية وما يعبث به من الصور والأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس إلا في العالم الصغير النفساني لأجل شيطنة القوة المتخيلة. وإن هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها؛ فإذا أعرضت عنها النفس انعدمت وزالت لا أنها مستمرة الوجود، باقية، لا بإبقاء النفس وحفظها إياها كما زعمه. والفرق بين الذهول والنسيان أن للنفس في الأول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره، بخلاف الثاني؛ فإن فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة. والثاني أن الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثل وعندنا ظلال للصور المحسوسة بمعنى أنها في هذا العالم ثبوت ظلي؛ أي ثبوت بالعرض لا بالذات. وكذا ثانية ما يراه الأحوال من الصور، وثانية الصوت الذي يقال له الصدى، كل ذلك معكوس وظلال ثانية بالعرض تبعًا للصور المحسوسة الخارجية. كما أن ما سوى أنحاء الوجودات أعيان ثابته بالعرض تبعًا للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها، وحكاية الشيء ليست حقيقية ذلك الشيء». يراجع: **الأسفار**، الجزء ١، الصفحتان ٢٩٥ و٢٩٦.

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٥.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.



أما بالنسبة لفكرة «الاشتقاق، فكثير من الأعراض لا يُشتق منه عرض آخر، فهي قضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها، فربما لا يوجد كما في كثير من الأعراض»[١]. ويقول: إذا ما سلمنا بالافتراض الاشتقاق اللغوي فكثير ما يشتق الاسم من العرض الكائن في شيء «كالمعلول المشتق من العلم وهو في العالم»[٢] لأن العلم الذي هو العالم إما العلم الحقيقي أو العلم المصوري المبني للفاعل، وليس المعلوم مشتقًا من شيء منها إذ اشتققته من المصدر المبني للمفعول[٣].

بهذا النقد يتبين ضعف الحجج الذاهبة إلى نفي وجود المكان والتي ذكرها زينون حول نفي التعدد والحركة وهي ذاتها الدالة على نفي المكان، لكن الشيرازي يظهر مقدرته وبراعته بردوده عليها.

والجديد في هذا النقد ظهور تصور عن المكان خلاصته أن المكان جوهر مقداري، فلم يفترض أحد من الفلاسفة الذين سبقوا الشيرازي هذه العبارة وبذات الصورة للمكان، فالجميع عدّ المكان عرضًا قائمًا بذاته. نعم، الشيرازي ذكر هذه العبارة بحسب المفهوم الذاهب إلى القول إن المكان سطح، إلا أن صدر الدين الشيرازي لم يذهب مذهب أرسطو والشيخَين[٤]، بل أسس لفلسفته مفهومًا جديدًا يضاف إلى نتاجه الإسلامي على من سبقه من الفلاسفة

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦، الهامش رقم واحد.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦. يقصد الشيرازي بالشيخَين الفارابي وابن سينا.



ممن تأثر بشيوخه الذين يكثر ذكرهم من الفلاسفة والمتكلمين، وعلى رأسهم الطوسي والحلي وبعض من شيوخ الإشراق، لا سيما السهروردي المقتول.

نقد الحجة الثانية:

أولًا: المكان غير محتاج إلى الحركة، بل الحركة هي التي تحتاج المكان لتقوم فيه وتعرف بأي نوع من أنواع الحركة التي تم ذكرها في الفصل السابق.

ثانيًا: يرى أن ليس كل محتاج يكون هو واحدًا من العلل الأربع «ولا نسلم كون المحتاج إليه منحصرًا في أحد الأمور»(١)، ويقصد بالأمور العلل التي ذكرها نفاة المكان وهذا مصدره من القول إن «الاثنَين محتاج إلى الواحد وهو غير العلل الأربع»(٢).

ثالثًا: يشير إلى نقطة مهمة وجوهرية هي أن التقدم ليس بالعلية «بل التقدم بالطبع وإن كان شرطًا غير هذه الأربع»(٣).

يلاحظ من هذا النقد دقة الشيرازي في التفرقة الواضحة بين ما هو محتاج وبين ما هو معلول من غير الإشارة إلى أن هذا المعلول محتاج للعلل أو هو جزء من هذه العلل وأن الجسم في بعض الأحيان يتقدم بالطبع لا بالعلة.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.

نقد الحجة الثالثة:

في هذه القضية نستنتج أن النفاة قد بنوا أحكامهم على المشاهدة الحسية حيث عدّوا المكان متحركًا مع الأجسام النامية في حركة نموها، لكن صدر الدين الشيرازي يرى خلاف ذلك فيقول: «إن النامي يستبدل بنموه مكانًا بعد مكان»[١]. وبهذا تبطل حجتهم على أن المكان يتحرك بحركة الأجسام التي في داخل هذا المكان، لأن الجسم بنموه لا يغير كمه فقط بل يتطلب مكانًا آخر يتناسب مع الجسم النامي الجديد.

نقد الحجة الرابعة:

ويبني ملا صدر الشيرازي نقده لهذه الحجة على منطلق جديد خلاف الحجج التي سبق ذكرها، وهي لو سلمنا أن الانتقال سواء كان بالذات أو العرض يوجب المكان فلا يحكم على نفي المكان.

فيعتبر الشيرازي إن انتقال الشيء بالذات هو أن يفارق ما يحيط به مفارقةً بذاته لا بسبب لزومه للمفارقة بذاته فهو موجب للمكان، وأما النقطة فإنها في المفارقة ليست منتقلةً تابعةً للجسم وهذا ما عبر عنه الشيرازي قائلًا: «بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض»[٢].

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦. يقارن: الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢٢١.



المقصد الثالث: إثبات المكان عند صدر الدين الشيرازي

بعد النقد الذي وجهه الشيرازي لنفاة المكان كان لا بد من أدلة الإثبات كي تتكامل المفاهيم الطبيعية من حيث وجودها، والأدلة هي:

الدليل الأول: دليل النقلة: وهذه الحجة التي يسوقها الشيرازي لإثبات المكان تقوم على الانتقال من وإلى، وهي ما عبر عنه: «الانتقال عبارة عن التغير في الأين»[1]، وهذا التغير للجسم من مكان إلى آخر يحويه يحدث في بعض الأحيان مع ثبات الجوهر في مقداره وحاله ووضعه وسائر الأعراض التابعة له عدا الأين، فنحكم عليه «أنه تغير في الأين في نسبة إلى المكان»[2]، فيثبت المكان عن طريق التغير الحاصل في الأين بالنسبة للمكان.

الدليل الثاني: دليل التعاقب: وهو دليل مشهور عند الكثيرين حيث يلاحظ ذلك بشكل حسي واضح من غير تأمل، وهذا ما عبر عنه الشيرازي بقوله: «إنا نشاهد جسمًا حاضرًا ثم يغيب ويحضر جسم آخر»[3]. وهو ما يحكم أن للمتمكن المتعاقب موردًا مشتركًا وهو المكان إلا أنه كان «للأول ثم صار للآخر»[4]. وهذا دليل آخر استدل به الشيرازي على إثبات وجود المكان كما يعبر عنه في المثال الآتي: فنفترض وجود جسمَين، يمكن أن نعبر عن كلا الجسمَين بالرموز الآتية: أ وب، فإن أ يحل في مكان وبعدها نرى

---

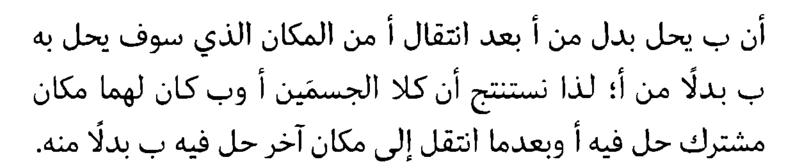
(١) المصدر نفسه، ذات الصفحات.

(٢) المصدر نفسه، ذات الصفحات.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.





أن ب يحل بدل من أ بعد انتقال أ من المكان الذي سوف يحل به ب بدلًا من أ؛ لذا نستنتج أن كلا الجسمَين أ وب كان لهما مكان مشترك حل فيه أ وبعدما انتقل إلى مكان آخر حل فيه ب بدلًا منه.

الدليل الثالث : المكان الطبيعي: قد لا يسأل عن وجود الفوق والأسفل فهي من الأمور الضرورية، وعندما نقول ضروريةً فإننا نعني حركة الأجسام إلى مكانها الطبيعي، كحركة النار إلى الأعلى وحركة الحجر إلى الأسفل، فكل جسم يطلب مكانه الطبيعي فهو «معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان»[١].

ويتضح مما مرّ أن الأدلة هذه تشير إلى تأمل حسي ظاهر بديهي ولا تعتمد على الاستدلالات العقلية العميقة، وهذا ما أشار إليه الفخر الرازي قائلًا: «إن العلم بوجود المكان علم بديهي»[٢].

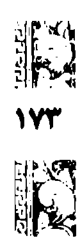
ويبدو أن الشيرازي لم يقتفِ أثر ابن سينا الذي تابع أرسطوطاليس في ذكر أدلة وجود المكان، بل اكتفى بذكر بعض منها معتمدًا على ثلاث نقاط أسلفنا ذكرها، حيث إن الشيرازي لم يرَ حجم النافين كبيرًا لكي تحتاج المسألة غير هذه الأدلة، من مثل دليل الأسطورة والموقف العامي أو الشعبي لإثبات المكان[٣].

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.

(٢) فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢٢١.

(٣) أوردها الدكتور عاطف العراقي في كتابه **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**، الصفحة ٢٦٨، وتابعه الدكتور العبيدي في إيرادها في كتابه عن المكان عند ابن سينا.



المبحث الثاني:
طبيعة المكان وموقف الشيرازي منه

وبعد أن بيّنا وجود المكان عن طريق النقد الذي سجله صدر الدين الشيرازي على منكري وجوده، تبين أن النزاع والاختلاف لن يكون في وجود المكان، بل في طبيعته وبواسطة عرض الشيرازي لهذه الآراء المختلفة.

لذا سوف نناقش هذه الآراء تبعًا لغرض الشيرازي ونقده لمواقف الآخرين من الفلاسفة بحسب المنظومة المتعالية التي يحاول فيلسوفنا إبرازها في مدرسته.

وبما أن بحثنا يدور حول مفهوم المكان عند صدر الدين الشيرازي، فسنقف عند الشيرازي كما ووجهات نظر المدارس التي تحدثت عن طبيعة المكان.

المقصد الأول: طبيعة المكان عند الحكماء السابقين وموقف الشيرازي منه

النزاع الذي دار بين الفلاسفة والعلماء قبل صدر الدين الشيرازي لم يكن حول وجود المكان فحسب، بل وفي طبيعة المكان[1]:

---

(١) ينظر الفصل الأول الذي توصلنا منه إلى أن الفلاسفة الذين ناقشوا مفهوم =



فالمكان متحقق الوجود عند الفلاسفة وبالخصوص فلاسفة الإسلام الذين ناقشوا وجود المكان، ونزاعهم كما ذكرنا سابقًا بحسب قول الشيرازي نزاع لفظي؛ أي إن الفلاسفة عندنا لم ينكروا وجود المكان كزينون، بل اختلفوا في طبيعته، لأن المكان معلوم من بعض أماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوبًا من تلك الجهة، ويصح على المكان:

- ما يصح أن ينتقل الجسم عنه وإليه وأن يسكن فيه.
- المشار إليه بأن يقال للجسم هنا وهناك.
- أن يكون للمكان مقدار له نصف وربع.
- امتناع حصول جسمَين في مكان واحد[١].

لذا نقول إن المكان «ليس نفس الجسم»[٢] بل إن الجسم هو الذي يفارق المكان بتعاقب الأمكنة.

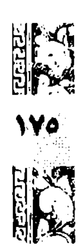
وقد عرفنا أن المكان «ما يستقر به الجسم» أو هو غيرها من الألفاظ التي يذكرها الفلاسفة في طبيعته، لكنه في النهاية يبقى له معنى واحد، هو الذي يسكن فيه الجسم وينتقل منه وإليه وأن منه فوق وأسفل.

في المحصل كما يقول الآلوسي: «إن جمهور الفلاسفة لم

= المكان، فإن نقاشهم انصب حول طبيعته لا وجوده. إلا نفرًا من الفلاسفة الذي نفوا أن يكون للمكان وجود كما أوضحناه.

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٥.

(٢) ابن مطهر الحلي، **الأسرار الخفية في العلوم العقلية**، الصفحة ٢٤٩.



يناقشوا مسألة وجود المكان أو عدم وجوده، إنما المكان عندهم موجود وجودًا مطلقًا، ولا يعتريهم شك في وجوده، بل يعدونه من الأمور البديهية والمسلمة بالنسبة لهم، ويجري هذا الحكم كذلك على الزمان»[١].

والشيرازي يشير إلى حقيقة المكان أو طبيعته عند الفلاسفة من زمن اليونان إلى زمانه، متطرقًا إلى نقطة في غاية الأهمية مفادها أن الفلاسفة تواطؤوا على ذكر مذاهب ومواقف في طبيعة المكان، لكن أقوى هذه المواقف هي القائلة إن المكان إما «السطح الباطن من الجسم المحوي» أو «البعد المجرد المنطبق مقدار الجسم»[٢].

وسندرك من مناقشة الشيرازي أهمية النقاش الذي جرى بين القائلين إن المكان هو السطح الباطن وبين من ذهب إلى القول إن المكان بعد مجرد، وهذا الموقف هو الذي ارتضاه صدر الدين الشيرازي تبعًا للفلاسفة الذين سبقوه مثل الرازي، والطوسي، والإيجي، والتفتازاني، والجرجاني في شرحه **للمواقف**.

المقصد الثاني: مذاهب الفلاسفة في طبيعة المكان تبعًا للشيرازي

كما هو معروف فإن الفلاسفة كثيرًا ما اختلفوا في مجالات بحوثهم على الصعيد المعرفي والطبيعي، ومن هذه الاختلافات ما يشير إليه صدر الدين الشيرازي حول طبيعة المكان إلى مذاهب لم تتفق

---

(١) حسام محي الدين الآلوسي، **الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم**، الصفحة ٤٨.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٧؛ كذلك: **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٩٣.



حول طبيعته التي يراها العوام من أبسط الأشياء وضوحًا، فعندما نرى كتابًا على المنضدة فإنا نسارع إلى القول إن الكتاب على تلك المنضدة.

إذًا فالمكان واحد من هذَين القسمَين كما عبر عنه الشيرازي قائلًا: فالمكان ليس بخارج عن الجسم وأحواله، فهو إما جزء الجسم[١]، وهذا الافتراض يقودنا إلى القول إنه إما أن يكون هيولى، أو أن يكون صورةً.

وإذا ما كان هذا المكان ليس بجزء فلا بد أن يساوي أجزاء الجسم فهو: إما أن يكون عبارةً عن بعد يساوي أقطاره[٢]، أو عبارةً عن السطح من الجسم يلاقيه سواء كان حاويًا له أو محويًا له[٣]، وإما عبارةً عن السطح الباطن للجسم الحاوي لمماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي[٤].

والجديد في هذه المذاهب التي ذكرها صدر الدين الشيرازي في طبيعة المكان هو تواصله مع فخر الدين الرازي في ذكر خمسة مذاهب على خلاف ما ذكره ابن سينا في طبيعة المكان حيث أورد أربعة مذاهب[٥] دون ذكر الرأي الثالث.

---

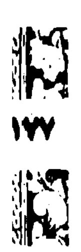
(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٧؛ كذلك: **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٩٢.

(٢) المصدر نفسه مع ذات المقارنات.

(٣) المصدر نفسه مع ذات المقارنات.

(٤) المصدر نفسه مع ذات المقارنات.

(٥) يراجع: العبيدي، **نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية ابن سينا أنموذجًا**، الصفحة ١٠٧.



والشيرازي لم يذكر أصحاب هذه المذاهب لكنه ذكر مذهبَين من القائلين بالسطح الباطن[١]، الأول مذهب أرسطو والفارابي وابن سينا وغيرهم[٢]، والثاني وهو المذهب القائل إن المكان هو البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته فهو مذهب أفلاطون والرواقيين والأقدمين وتابعهم المحقق الطوسي[٣].

وقد ذكر السيد محمد حسين الطباطبائي أن صدر الدين الشيرازي أحق بهذه المذاهب[٤]، لذا سوف نقدم لها عرضًا ثم نقدًا كما فعل الشيرازي. أما عن طبيعة المكان عند الشيرازي فسوف يأتي الكلام لاحقًا.

أولًا: المكان بين هيولاه وصورته

لم يذكر الشيرازي عند عرضه لهذا الرأي من هو صاحبه كما فعل من قبله ابن سينا القائل: «فمنهم من زعم أن المكان هو الهيولى وكيف لا والهيولى قابلة للتعاقب»[٥]. لكننا وجدنا أرسطو[٦] ينسب

---

(١) ويقصد السطح الباطن من الجسم الحاوي.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٧. كذلك: **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٩٢.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٧؛ كذلك: **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٩٢.

(٤) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، صححها وعلق عليها غلام رضا الفياضي (قم: انتشارات اموزشي وبزوهشي، ١٣٨٢هـ)، الجزء ٢، الصفحة ٤٩٥.

(٥) ابن سينا، **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي**، الصفحة ١١٥.

(٦) أرسطوطاليس، **الطبيعة**، الجزء ١، الصفحة ٢٨٥.



هذا الرأي إلى أفلاطون، حيث ورد في محاورة «طيماوس».

أما الشيرازي فينسب مذهبًا آخر لأفلاطون كما أسلفنا، وقد قال الفيلسوف الإنكليزي برتراند رسل إن أرسطو أول ناقد لأفلاطون وأن الشك ليس في مصداقية أرسطو عندما يسرد آراء أفلاطون، لكن عندما ينتقل إلى تفسير معناها فإنه لا يعود موثوقًا به[١]. يؤيد كلام رسل تشكيك الشيرازي وغيره من الفلاسفة بنسبة هذا المذهب لأفلاطون.

إن يحيى بن عدي يقول في شرحه كلام أرسطو وهو ينسب القول بالهيولى لمذهب أفلاطون: «لم يعنِ أفلاطون بقوله أن الهيولى مكان، إلا عن طريق التشبيه، ولم يعنِ به هذا المكان، لكنه لما رأى أن الصورة تكون في الهيولى، كما أن الأعظام في مكان، أجراه مجرى المكان، كما أن ارسطو قد جعل النفس مكانًا للصور، والعقل مكانًا للمعقولات، كذلك إنما يسمى الهيولى الكبير والصغير من قِبَل أنها أول ما يقبل العظم الذي يلزم الكم، وأول ما يلزم الكم الإضافة التي بيْن الصغير والكبير»[٢].

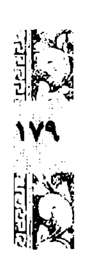
ويقول فخر الدين الرازي عندما يعرض مذاهب طبيعة المكان إن المكان إما «البعد، الفضاء»، أو السطح الحاوي، ثم يردفها قائلًا: «فالمذاهب المحصل المعقول في المكان والحيز ليس إلا هذَين القولَين»[٣]، ثم يرد به على من يرى أن الهيولى هو المكان فيقول: «القائلون بأن المكان هو البعد والفضاء، تارةً يسمونه بالهيولى،

---

(١) برتراند رسل، **حكمة الغرب**، الجزء ١، الصفحة ١٤٢.

(٢) ينظر: يحيى بن عدي، **شرح الطبيعة لأرسطو**، الجزء ١، الصفحة ٢٨٩.

(٣) فخر الدين الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، الجزء ٥، الصفحة ١١١.



وتارةً يسمونه بالصورة، وإنما سموه بالهيولى من حيث أن خاصية الهيولى أن تكون ذاتها باقيةً، وتكون ذاتها موردًا للأحوال المتعاقبة، والصفات المتلاحقة»[١]، والفضاء والبعد أيضًا لا يتغير ولا يتبدل حيث تتوارد عليه الأجسام وهذه أيضًا يقبلها الفضاء، وتظهر عليه صورة التشابه، لهذا سموه بالهيولى بحسب التأويل[٢].

يقول العلامة ابن مطهر الحلي: «وهذا المذهب منقول عن أفلاطون ويؤول بأن المراد من الهيولى في كلام أفلاطون هنا هو البعد»[٣].

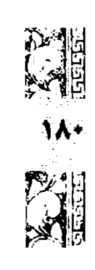
ويقول عضد الدين الإيجي: «وهذا المذهب ينسب إلى أفلاطون. ولعله أطلق الهيولى باشتراك اللفظ»[٤].

ويقول السيد الشريف الجرجاني: «ولعله أطلق لفظ الهيولى أي على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الأشياء عليها[٥] ودعاهم ذلك إلى أن يعتقدوا بأن المكان هو الهيولى، وبما أن الهيولى أمر يتعاقب عليه الصور والمكان يتعاقب عليه المتمكن»[٦].

ومن الدلائل التي استدلوا بها على إثبات أن المكان هيولى

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١١١.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١١١.
(٣) يراجع: الحلي، **الأسرار الخفية في العلوم العقلية**، الصفحة ٢٤٩.
(٤) الإيجي، **المواقف**، الصفحة ١١٣.
(٥) الجرجاني، **شرح المواقف**، الصفحة ٢٢٠.
(٦) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.



أو صورة هو دليل التعاقب حيث يقولون أنا نشاهد هذا الجسم حاضرًا ثم نراه غائبًا[١] ونرى جسمًا آخر حضر بدلًا منه كما في جرة فيها ماء ثم يحصل بعد ذلك فيها هواء أو دهن، والبديهية تشهد أن هذا المعاقب عاقب ذلك وخلفه في أمر كان لذلك الشيء أولًا، وكان الأول مختصًّا به ثانيًا، ولأن قد فاته، فإن ذلك الأمر لم يكن كيفًا ولا كمًّا في ذات أحدهما ولا جوهرًا.

ثانيا: المكان صورة

كذلك لم يذكر الشيرازي اسم صاحب هذا الرأي لكنه يقول عند عرضه لمذاهب طبيعة المكان: «فهذه مذاهب مذاهب وإلى كل منها ذاهب»[٢].

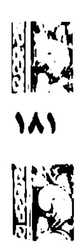
بمعنى أن الشيرازي كان يعد كل واحد من هذه المذاهب مذهبًا وبخلافه يكون تقصير[٣] منه في عرضه، لكنه عند متابعتنا

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٦؛ كذلك: **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٩٢. وبحسب تصوري لا أرى كلًّا من الهيولى والصورة مكانًا بل عبارةً من التشبيه كان يستعملها الفلاسفة لتقريب الصورة من حيث إن كلًّا من الهيولى والصورة تقترب بعض الشيء من المكان البعد أو الفضاء وإن هذا التفسير لا يقول به إلا أرسطو في نقده لأفلاطون.

(٣) علق صدر الدين الشيرازي في شرحه لكتاب أثير الدين الأبهري قائلًا إن الأبهري تردد في اختيار مذهب السطح أو البعد أي المواقف وهو بعد الاستقراء فيقول: «لا يتصور شيء سواهما يوجد له أمارات المكان»؛ يراجع: الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٩٣.



لتاريخ الفلاسفة وبالخصوص بعد ابن رشد، وجدنا كثيرًا من الفلاسفة يعرضون هذا الرأي، لكن لم نجد عند الفلاسفة تفسيرًا دقيقًا إذا ما كانت الصورة هي المكان بحسب عرضها لطبيعة المكان، أم بُعد، وحتى أرسطو لم يذكر صاحب هذا القول، بل ألحق هذا القول بالقول السابق.

فقد ذكر الرازي أن القائلين بأن المكان هو البعد والفضاء يسمونه تارةً بالصورة، فهذه الأبعاد[١] من باب التشبيه كما هو الحال مع الهيولى. ويعلل فخر الدين الرازي ذلك بأن «الجوهر الجسماني إنما امتاز عن الجواهر المجردة العقلية لأجل كونه قابلًا لهذه الأبعاد الثلاثة، الثلاثة هي كجزء الصوري لماهية الجسم»[٢]. وبما أنه قريب من التفسير بالبعد والفضاء، لأنها ذات أبعاد مجردة أسموه بالصورة بحسب التأويل[٣].

كذلك ذهب العلامة الحلي[٤] والسيد الجرجاني[٥] إلى نفس رأي فخر الدين الرازي في أنهما ينتميان إلى زمرة القائلين إن المكان بُعد.

ويظهر من عرض الشيرازي لهذا الرأي أنه يجمعه مع الرأي القائل بأن المكان هيولى، من حيث الأمارات التي تدل على تشابه الهيولى والصورة في اعتمادها الهيئة المكانية.

---

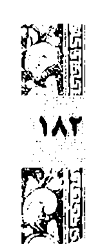
(١) فخر الدين الرازي، **المطالب العالية في العلم الإلهي**، الجزء ٥، الصفحة ١١١.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١١٢.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١١٢.

(٤) ابن مطهر الحلي، **الأسرار الخفية في العلوم العقلية**، الصفحة ٢٤٩.

(٥) الجرجاني، **شرح المواقف**، الصفحة ٢٢٠.



علمًا أن الزاعمين أن المكان هو الصورة استدلوا بأن الصور حاوية للهيولى، والمكان حاوٍ محدود للمتمكن، فالصورة هي المكان، وهذا ما أشار إليه الشيرازي قائلًا: «بأن المكان محدود وحاصر والصورة محدودة حاصرة»[١].

يظهر مما تقدم أنه لا يوجد فيلسوف أو مدرسة تتبنى الرأي السالف ولا سيما أفلاطون إذا ما كان المكان هيولى أو صورةً إلا من حيث التشبيه والتأويل.

وبما أن الترجمة خضعت إلى تفكير المترجمين عبر العصور واللغات، اليونانية والآرامية، والسريانية، فالعربية، فقد حملت معها بصمة الترجمة، لذا يقول الرازي في هذا الباب: «ثم إن جماعةً ممن أرادوا تقبيح قوله في أعين الناس فقالوا عنه[٢]: «إنه يقول المكان عبارة عن الهيولى أو عن الصورة»، ثم أخذوا يحتجون على إبطاله»[٣]؛ بمعنى أوضح، إنه لا يوجد من يقول إن المكان هيولى أو صورة بل جاء هذان المذهبان بصورة خاطئة عند الفلاسفة كما تقدم.

المقصد الثالث: نقد الشيرازي لكون المكان هو هيولى أو صورة

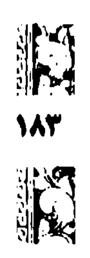
توجه صدر الدين الشيرازي إلى نقد المذاهب التي ذهبت إلى

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٧.

(٢) أي أفلاطون.

(٣) فخر الدين الرازي، **المطالب العالية في العلم الإلهي**، الجزء ٥، الصفحة ١١٢.



القول إن المكان إما هيولى أو صورة، والسبب في ذلك أن كلّا من الهيولى والصورة لا يصلح أن يكون مكانًا للمتمكن فيه وذلك للأسباب الآتية:

إن الاستنتاج الذي التجؤوا إليه من «الشكل الثاني مع عدم اختلاف المقدمتَين في الكيف، هذا مضافًا إلى أن تعاقب الصورة على الهيولى مغاير لتعاقب الأجسام على المكان، حيث إن التالي بالانتقال والأول بالزوال، فلم يتكرر إلا وسط»[1].

بعبارة أخرى: المكان تتعاقب عليه الأجسام، والهيولى تتعاقب عليها الصور، فلم يتكرر إلا وسط، وهذا الدليل أو النقد ينطبق على القياس الأول، القائل إن الهيولى تتعاقب عليها الصور وكذلك المكان يتعاقب علية الأجسام.

كما ينطبق على الصور لأن الصورة حاوية محدود للهيولى والمكان حاوٍ محدود للأجسام ويتضح أن الاستدلال من الشكل الثاني هو أيضًا عقيم[2].

وإن صح القول بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة[3]، صح القول أيضًا بأن المكان محدود حاصر وكل محدود حاصر فهو صورة، فتصير الكبرى

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٦.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الجزء ٢، الصفحة ٤٩٧.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٧.



كاذبةً[١].

مع أن جملة هذه الشكوك التي ساقها الشيرازي كافية في بيان وجهة نظره في هذَين المذهبَين، والتي أراد بها مناقشة الآراء التي تذهب إلى القول إن المكان «هيولى أو صورة»، لكنه أضاف عليهما ثلاثة شكوك في أن تكون الهيولى أو الصورة صالحةً للمتمكن وهي:

أولًا: تبين من دليل النقلة[٢] أن الجسم ينتقل من المكان بالحركة والهيولى والصورة لا تغير مكانها بتنقل مع الجسم، وهذا ما عبر عنه الشيرازي: «أن المكان يترك بالحركة والهيولى والصورة لا تتركان».

ثانيًا: وبما أن المكان يُنتقل عنه وإليه إذًا هو لا يتحرك بحركة الجسم كما في النقطة السابقة حيث «أن المكان يطلب بالحركة وهما لا تطلبان بالحركة»[٣].

ثالثًا: مما هو معروف أن «المركب ينسب إلى الهيولى فيقال باب خشبي ولا ينسب إلى المكان»[٤]، فهو مستقل عن كل من الهيولى والصورة.

ويتبين من هذه الشكوك والانتقادات التي وجهها صدر الدين الشيرازي للقائلين بها أن المكان لا يكون هيولى أو صورةً، بل شي

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٧.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٧.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٨.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٨.



آخر سوف نتعرف عليه في الصفحات الآتية بإذن الله.

المقصد الرابع: موقف الشيرازي من اعتبار المكان هو السطح، وعرض للقائلين بأن المكان هو البُعد

يورد القائلون بأن المكان هو البعد بعض الأدلة والأمارات معتبرين أن «العلم به ضروري، لأن الناس كلهم يحكمون أن الماء فيما بين أطراف الإناء»[١] وذلك لأن «مكان نصف الماء مكان كله»[٢].

وللقائلين بالبعد طريقان في إثبات حقيقته؛ عُدّ الطريق الأول منها بنائيًّا يثبت البعد، والثاني نقديًّا يبطل السطح. ويمكن عرض الطريق الأول من وجهَين:

الوجة الأول: الذي يقول إن الاشتباه إذا كان منشأ الاختلاط بين الأمور فإنما يزول هذا الاشتباه حينما يرفع شيء بعد شيء منها لكي لا يبقى إلا واحد «فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل»[٣]، لأنه إذا توهمنا خروج الماء كما يقولون من الإناء وعدم دخول الهواء فيه فإنه «يلزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجودًا»[٤] وهذا هو المطلوب من رافع هذا الاشتباه من الخلط الحاصل.

الوجة الثاني: قالوا بما أن الأجسام تكون في المكان فإنها لا

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٨.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٨.



تكون فقط بسطحها «بل بحجمه فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثة»[١].

أما الطريق الثاني الذي اتبعه أصحاب البعد في نقد القائلين بالسطح فينحصر في سبع نقاط:

الأولى: يذهب القائلون إن المكان بعد إلى القول بأنه إذا لم يكن المكان بعدًا، فهل هو عبارة عن سطح، إذا كان كذلك فإنه يلزم الحكم على الساكن حال كونه ساكنًا بأنه متحرك، ما يفضي إلى أن يكون الشيء «ساكنًا ومتحركًا في زمان واحد»[٢]، لأن الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عندما يجري الهواء والماء عليها، فلو كان عبارةً عن السطح الحاوي، لكانت الحركة عبارةً عن الانتقال من سطح إلى سطح آخر، وإن حصل هذا الانتقال في هذه الصورة من سطح إلى سطح آخر، لزم أن يكون هذا الجسم متحركًا مع أنه ساكن في الحقيقة. وهذا ما عبر عنه الشيرازي بقوله: «فإن الذي فرض مكانًا لها قد تبدل عليها»[٣]. وهو يذكرنا بقول الرازي: «فعلمنا أن المكان لا يجوز أن يكون عبارةً عن السطح»[٤].

الثانية: يقول أصحاب البعد أن المكان هو أمر ثابت غير

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٨؛ ويقارن: الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٠؛ كذلك: **المطالب العالية**، الجزء ٥، الصفحة ١٤٦؛ الحلي، **الأسرار الخفية في العلوم العقلية**، الصفحة ٢٥٠؛ الجرجاني، **شرح المواقف**، الصفحة ٢٢٥.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٨.

(٤) فخر الدين الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي والطبيعيات**، الجزء ٥، الصفحة ١٤٦.



متحرك ينتقل منه وإليه المتحرك، لكن القائلين بالسطح يعتبرون المكان هو نهايات المحيط، وقد يتحرك من موضع إلى موضع ولو بالتبع، لهذا لا يكون السطح هو المكان لأن الأبعاد غير متحركة كالنهايات.

الثالثة: ويرد أصحاب البعد على أصحاب السطح بأن المكان كما هو معروف هو «متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت السطح»، ويردون بهذه الردود على أرسطو.

الرابعة: يقول أصحاب البعد لو كان المكان سطحًا «لم يكن لأجزاء الجسم مكانان»، لهذا فالقول إن المكان هو البعد مرده إلى أنه يتناسب مع هذا القول، والقول بخلافه سوف يكون مؤاده كون جزء الجسم جسمًا.

الخامسة: يقول أصحاب البعد أن الأجسام بحركتها تطلب أماكنها الطبيعية، كما هو الحال في النار يطلب مكان الفوق والحجر تطلب الأسفل، لأنها تطلب طبيعتها، أما السطح فإنه بكليته يطلب «النهاية لكونه عدميًّا ولكونه يستحيل أن تحصل ملاقاة الجسم بكليته أي بذاته لها»[١].

لذا يكون المطلوب من هذا هو البعد لا نهاية المحيط، لأن البعد على الترتيب[٢].

السادسة: لا يظهر بتفسير أصحاب السطح أن يكون للجرم

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٨.



الأقصى مكان وكذلك لكثير من الأجسام كجسم له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمَين، كذلك من جانبَين، أو مقعران أو منطبقان على محدبَين وتقعر مستدير[١]، فإن هذه الأجسام المذكورة بحسب تفسير أصحاب السطح لا يكون لها مكان بحسب تفسيرهم.

السابعة: يقول فيها أصحاب البعد أنه يلزم بقاء المكان بحاله مع زيادة المكان. فالأول يظهر في الزق المملوء ماءً أو هواءً إذا نقص منه شيء مما فيه، والثاني في الجسم المثقوب، والثالث في الشمعة المجتمعة إذا انبسطت، والجسم إذا قسمته أقسامًا متوازيةً[٢].

أولًا: موقف الشيرازي من اعتبار المكان هو السطح

قبل أن يثبت صدر الدين الشيرازي فكرة كون المكان بعدًا، كان عليه أن يعرض وجوه الضعف التي كان يحتج به أصحاب القول بالسطح، لذا وجدنا الشيرازي ينتقد[٣] الحجج التي يسوقها أصحاب السطح، كما يأتي:

أ. عرض لفكرة القول بالسطح:

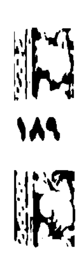
يعرض الشيرازي في البداية حجج أصحاب البعد، ويعرض

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٩.

(٣) يناقش هذه الحجج في كتابه الكبير **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء الرابع؛ وكذلك يناقشها على شرح كتاب **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٩٣.



بعدها المشهور من إجابات القائلين بالسطح، تاركًا الضعيفة مكتفيًا بشيء مختصر من أجوبتهم على الأدلة والمسالك التي ذكرها أصحاب البعد، فالشيرازي يقول: «وللقائلين بالسطح أجوبة عن هذه الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لأنها ضعيفة»[١].

فهو يشير في بداية عرضه للإشكالات التي ذكرها القائلون بالسطح، بعد أن بنوا نقدهم لأصحاب البعد، لكنه كما ذكرنا لا يعرضها كلها بل يكتفي بالمعتمد المشهور وهو: أن أصحاب السطح يعدون مكان كل جرم من الوجود المتمثل في الأفلاك الثلاث عشرة التي كلها العالم الجسماني[٢] سطحًا باطنًا ما فوقه ظاهر ما تحته، فإن باطن الماء والهواء كله يؤدي للسطح مع انفصال الواقع بينهما «بحيث لم يكن جزء منه خارجيًا عن ذلك السطح»[٣]. وأنه لو كان المكان بعدًا مجردًا فإنه يلزم اجتماع بعدَين متقابلَين أو متشابهَين في الماهية من غير اختلاف، وإذا ما اجتمع هذان البعدان لعارض[٤]

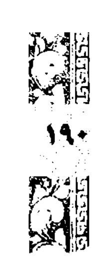
---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٩.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، الصفحة ٤١.

(٤) يفرق الشيرازي بين العوارض فهي على ضربَين: عارض الوجود وعارض الماهية. أما عارض الوجود فهو يمثل السواد والحركة وغيرها من عوارض الجسم، سواء كانت مفارقة أو لازمة للوجود. وأما عارض الماهية فمثل طبيعة الفصل لطبيعة الجنس المتقوم بها في الوجود دون ماهية الجنس، فلا يحتاج إلى الفصل بحسب المعنى والمفهوم، فيكون كالعرض اللاحق لها مع أنه لا يوجد إلا بأحد الفصول المحصلة إياها في الكون، المقومة لها في التحقيق، كمشخصات، فإن نسبة الشخص إلى طبيعة النوع والماهية كنسبة الفصل



والآخر غير عارض أو يكون كلا البعدَين عارضَين أو أحدهما عارضًا للآخر[١]، فإن هذه الأبعاد ستكون مبنيةً على وهم من غير دليل.

وهنا تظهر إشكالية، هي أن التمييز بين أطراف الإناء وجسم ما سيتعذر، فإن فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل[٢] بحسب ما ذكره القائلون بالسطح.

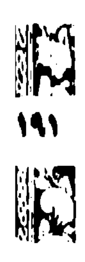
ولأصحاب السطح دليل على نفي القول بأن البعد المجرد هو المكان، خلاصته أنه لو كان المكان بعدًا لكان متناهي الوجود تناهي الأبعاد، ويكون هذا البعد متناهيًا، فيلزم القول إن هذا البعد له حد أو حدود فيكون مشكلًا[٣] في الوجود وإذا كان متناهيًا فلا بد أن يكون هذا المشكل إما لذاته أو بفعل غيره وهو لا يمكن أن يحصل للامتداد إلا بعد كونه متأتيًا لأن ينفعل ويكون فيه قوة

= إلى طبيعة الجنس، متحد في الوجود مع الماهية عند التحليل عارض للماهية مقوم لتحصلها. ومن هذا القبيل عروض الوجود للممكن، فإن وجود كل موجود ممكن من عوارض ماهيته الكلية أيضًا كعارض الوجود، وقد يكون لازمًا كلوازم الماهيات وقد يكون مفارقًا كالفصل للجنس والمشخص للنوع. يراجع: الشيرازي، **أجوبة المسائل النصيرية**، نشرت ضمن كتاب **مجموعة رسائل فلسفية** (بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ٢٠٠١م)، الصفحة ٢٢٠. كذلك: **المشاعر**، ترجمة المقدمة ابتسام الحموي، بمقدمة هنري كوربان، تعليق وتصحيح فاتن محمد خليل اللبون (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة ٢، ٢٠٠٠م)، الصفحة ٦٥.

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٩.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٠.



الانفعال التي هي من لواحق المادة والمقدر خلافه[١].

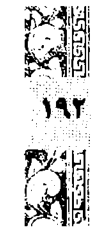
كذلك اجتمع أصحاب السطح على القول بعدم كون البعد هو المكان، لأننا نشاهد الأجسام متمانعةً من التداخل وإن منشأ هذا التمانع ما يقتضي كونًا في الحيز لذاته والذي يقتضي الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار، فقط لا الهيولى أو الصورة أو الأعراض: أما الهيولى فلأنها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز. وأما الصورة فلأن الجسم الواحد قد يتحلل فيشغل حيزًا كبيرًا ويتكاثف فيشغل حيزًا صغيرًا مع بقاء صورته الجسمية[٢] بحالها، كالماء فإنه حينما يكون سائلًا يكون كَمّه مختلفًا إذا تبخر، ويبقى محافظًا على صورته الجسمية.

لذا يظهر أن الشاغل في حد ذاته ليس شاغلًا للحيز وإلا لما اختلف الشغل مع اتحادها. وأما الصور والأعراض فلا تستعمل الحيز شاغلًا بالذات فلو كان المكان بعدًا للزم التداخل وهذا مستحيل.

---

(١) الشيرازي، **شرح الهداية الاثيرية**، الصفحة ٩٤.

(٢) إن بعض الحوادث يكون إمكان وجـوده بأن يكون موجودًا في المادة، وبعض الأشـياء يكون إمـكان وجوده بأن يكـون مع المـادة لا فيها. فـالأول كالصور الجسـمية والثانية كالنفوس الإنسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما سـتعلم في علم النفس. والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها إذ كل مـا هو ممكن الوجود فقوتـه على الوجود والعدم سـواء فيجب أن يكون له سبب مرجح يميله إلى أحد الطرفَين، لأن الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشـيء عن الحد المشـترك بين الوجود والعـدم. يراجع: الشـيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحة ٢٣١.



ب. نقد الشيرازي لأدلة أصحاب السطح:

كما توجه الشيرازي بالنقد للرأيَين السابقَين، كذلك فعل مع أصحاب السطح، فهم يعتمدون على أدلة غير منطقية كما يذكر الشيرازي[١]، ومبنية على ضعف متوارث من الفلسفة اليونانية لا سيما من المعلم الأول، لكن الشيرازي متابع للفلسفة اليونانية بصورتها (المترجمة) المقبولة ولا يتابع ما كان يعتريه الضعف من الأدلة والبراهين، وهذا ما سوف نلحظه من نقد الشيرازي لأصحاب السطح الذين أخذوا بقول أرسطو ومن تابعه من فلاسفة الإسلام القائلين أن المكان هو السطح المحيط بالمتمكن، حيث لم يرتضِ بقول أصحاب السطح بل توجه لهم بأجوبة تجيب عن كل التساؤلات التي طرحوها على الوجه الآتي:

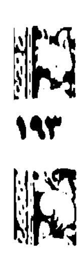
أولًا: أما بالنسبة إلى كون السطح هو مكان للعالم فهذا غير دقيق من وجهة نظر الشيرازي لأنه لا يكون إلا في أجزاء العالم المنفردة للأفلاك؛ والسبب هو، لو أخذ مجموع ما في العالم من الأمكنة والمتمكنات، يكون كل شيء واحدًا مسمًى باسم واحد، وبهذا لم يخرج أي شيء منها خروجًا وضعيًا حتى يكون مكان المجموع. وبخلافه لا يكون للمجموع مجموع[٢].

وبما أن لا مكان للعالم بأكمله، كما لا عدد لجميع الأعداد والمعدودات التي هي من جنس الأفلاك، وهو «حكم مجموع

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٩.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، الصفحة ٤١.



الأجسام والكميات المكانية إذا أخذت بأجمعها كأنها شيء واحد، فلا يخرج عنها جسم ولا مقدار، فلم يكن منقسمًا بوجه من الوجوه، فيكون حكمه حكم النقطة بل أرفع منها عن التحيز لكونها ذات وضع»[١].

ثانيًا: يقول الشيرازي: «إذا سلمنا بقول أصحاب السطح: «لو كان المكان بعدًا لاجتمع البعدان متماثلا الماهية» فربما احتجوا بأن تجويز أنّ بين طرفَي الإناء شخصين من البعد، مع أن الماهية واحدة والإشارة واحدة؛ في هذه الحال يجوز أن يكون الشخص الإنساني الذي يشار إليه شخصين، بل أن يكون شخصَين أولى من أن يكون أشخاصًا كثيرين، حتى عدّ متناهيًا فيه»[٢].

وأما الشك الذي أثاروه فالمنع المسلم به غير حاصل، فإن وحدة الشيء بوحدة آثاره ولوازمه وأسبابه فإذا كانت واحدةً كان واحدًا، وإذا تعددت كان متعددًا[٣].

ويميز الشيرازي بين أثر البعد وبين آثار الجسم ولوازمه، لأن الجسم الذي في البعد أو المكان يخرج منه ويدخل فيه ويبقى البعد على حاله فنعرف من هذا أنهما اثنان[٤] لا واحد أي البعد

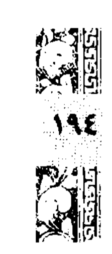
---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٠. من هذا أن العالم واحد وهو مغاير الدار الآخرة كما سوف نتعرف إليه في طبيعة المكان الأخروي في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٩.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٩.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٣٩.



والجسم.

أما التميّز الذي ذكره أصحاب السطح (بين أطراف الإناء والجسم)، فيقول عنه الشيرازي: «التميّز حاصل لأن البعد أمر متعين في ذاته على خلاف الجسم»[١]، فإن كل جسم لا تعيّن له إلا بواحد من المخصوصات[٢] وإذا ما امتاز البعد على كل ما تقدم، فإنه سوف يمتاز عن الجسم الطبيعي مطلقًا[٣].

وأما إذا كان بسبب الفاعل من غير مادة، لكان المقدار مستقلًا بقوله الفصل والوصل والتمدد، فبقي أن يكون السبب المادة فإذا كان البعد مقدارًا ماديًا فيكون جسمًا وهذا غير وارد عند الشيرازي، لأن البعد مجرد عن الوضع.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٠.

(٣) فإن المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية، فالجنس بما هو جنس، أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين، غير محمولة على الأفراد، وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات، غير محمولة ولا متحدة بالأشخاص الخارجية والتي تتحد معها من الماهيات الطبيعية، وهي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا غير منقسمة، وإن كانت منقسمةً في الواقع، كما أنها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وإن كانت موجودةً في الواقع، وهذا لا ينافي ما ذكرناه؛ فإن الذي ادعيناه هو استحالة كون ما لا ينقسم في الواقع متحدًا مع ما ينقسم واتحاد الكلي الطبيعي، أعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني. يراجع: المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحتان ٣٦٩ و٣٧٠.



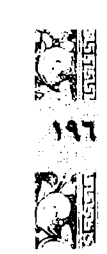
ويخالف الشيرازي ما ذكره العلامة ابن مطهر الحلي بشأن الانفعال فقد ذهب الأخير إلى القول إن كون الانفعال انفعالًا كان من لواحق المادة، نظرًا لكون الثابت بالدليل هو أن الانفعال المخصوص الذي يكون بالانفصال والانفكاك من لواحق المادة لا غير، والجسم قد تختلف أشكاله من غير انفصال كأشكال الشمعة المتبدلّة بحسب التشكيلات المختلفة[١]. إلا أن الشيرازي لم يرتض هذا الجواب وعدّه غير صائب لأنه حصر طرق إثبات الهيولى عنده في مسلك الانفصال والاتصال ما دام الانفعال المستدعي للمادة كما ذكرنا هو عبارة عن قبول الشيء حالةً مسبوقةً بقوة استعدادية تبطل تلك بسريان تلك الحالة، وبالجملة العوارض المفارقة مما يحوج حصولها في كل شيء إلى كون ذلك الشيء ذا مادة بخلاف اللوازم، وإلا لكانت المفارقات أيضًا ذوات مواد من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها، إذا تقرر كون البعد متشكلًا فذلك لا ينافي تجرده إلا إذا كان شكله من عوارض تجدده أو زواله[٢].

رابعًا: يحاجج الشيرازي أصحاب السطح بأن التمانع من التداخل منشأ الممانعة. فإن القول غير محصور وإن المنع في كل شي منها إلا الاعتراض فهو يقول: «وارد الاحتمال أن يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار أو الصورة معه أو هو مع المادة والذي يؤيد هذا أنا نتخيل مقدارًا عظيمًا مثل العالم مجموع ما فيه من السموات والأرضين ونتخيل مقدار أضعاف المقدار الأول مثله

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٩٤؛ يقارن: الحلي، **إيضاح المقاصد من شرح حكمة عين القواعد**، الصفحة ٢٦٠.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٩٤.



داخله وهكذا نتخيل فسحةً بحيث لا تمانع فيها ولا تفسد، بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها»[١]. ويتساءل الشيرازي كيف أن أهل العرفان والسلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرةً مقداريةً لا يعتريها التزاحم والتضايق.

كذلك يستدل الشيرازي بما نقل من كتب الحديث عن نبينا عليه الصلاة والسلام في الإسراء والمعراج: أنه شاهد عوالم كبيرةً، فقد رأى «ما بين قبره ومنبره روضةً من الجنات، ورأى في عرض الحائط جنةً عرضها السموات والأرض ورأى مرةً جبريل كأنه طبق خافقَين وراء أمته ليلة المعراج وقد انسد الأفق بوجوه أخيارها»[٢].

وهنا يظهر منهج جديد في المعنى الذي أشرنا له في الفصل السابق، فإن الشيرازي ينتقل بحججه من حيث الأدلة العقلية والعرفانية والقرآنية، ليبني منظومته التي أسماها بـ«الحكمة المتعالية»؛ بمعنى أن الدليل يتعالى على التفكير البشري. كما وجدنا استدلاله الأخير عندما يسرد حججًا تطبيقيةً لأهل السلوك، من ثم ما روي عن النبي الاكرم صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ من رؤيته العوالم والسماوات والعرش... إلخ.

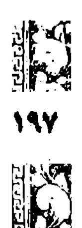
أما بالنسبة لما قاله أصحاب السطح بانطباع شبح المرئي أو صورته في المبصرات من غير انطباع في «العضو الجليدي»[٣]

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٩٣.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٩.

(٣) وهي ذاتها الرطوبة الجليدية التي يعرفها الشيرازي بأنها هي «التي تشبه البرد والجمد فإنها مثل مرآة فإذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما =



فيلزمه التداخل في المقدار، وهنا يظهر الشيرازي براعته في الإجابة قائلًا:

عندما كان المقدار الشبح مجردًا أي غير مادي وكان العضو «العاكس للشبح» العين المبصرة ماديًّا جاز التداخل بينهما، ونستطيع أن نقول عما تقدم من أن دخول الأجسام بعضها في مكان بعض مجرد المقدار، ويكون بشرط المادة، والسبب أن

= ينطبع صورة الإنسان في المرآة لا بأن ينفصل من المتلون شيء ويميل إلى العين بل أن يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف. يراجع: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٨، الصفحة ١٥٦. ولمعرفة تفاصيل موضوع هذه الصور وانطباعتها في المبصرات، يراجع: المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٠٠. كذلك: **كتاب العرشية**، الصفحة ٣٦. حيث يرفض الشيرازي قول الطبيعيين من حقيقة الإبصار أنه انطباع شبح المرئي في العضو الجليدي وانفعاله، ولا الرأي القائل بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والمرئي سواء كان الشعاع جسمًا موجودًا في الخارج أو شيئًا آخر، ولا كما اختاره الشيخ السهروردي من أن النفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس إلى الصورة المادية يقع لها علم حضوري بتلك الصورة المادية، ويرى الشيرازي أن هذه الآراء غير صائبة وهو يعمد للقول إن حقيقة الإبصار هي: حقيقة الإبصار عندنا هي إنشاء النفس صورةً مثاليةً حاضرةً عندها في عالم المتمثل مجردةً عن المادة الطبيعية، ونسبة النفس إليها نسبة الفاعل المنشئ للفعل إلى ذلك الفعل لا نسبة القابل المستكمل بكمال إلى ذلك الكمال، وإنما الحاجة في الإبصار إلى وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم أمر حاجز بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لأن مطلق الإبصار لا يتحقق إلا بهذه الشرائط وإلا لما تحقق الإبصار في حالة النوم. يراجع: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٦، الصفحة ٣٦١.



كون الشيء ماديًا يعني أنه مصحوب بالقوة والاستعداد ولا يجامع الفعلية، لأن الكم المتصل لا يقبل التعدد، فإذا صار مفصلًا تنعدم هويته الاتصالية، وفي المنفصل توجد قوة الاتصال، فإذا اتصلت الانفصالات تبطل هويته الاتصالية، وهذا ما يحدث في الجسم فإنه يحل مكانًا ولا يحصل ذلك إلا بزواله من المكان الأول، وكما هو معروف لا يحل جسم في مكانَين معًا كذلك لا يحل جسمان في آن واحد في مكان واحد بسبب أن المكان يأبى عنهما، وكذلك لإباء الجسم من الاجتماع مع الجسم الثاني أو الآخر، والحال مع المكان فلا يصلح أن يجتمع جسم في مكانَين، وهذا الكلام خاص بالمادة دون غيرها[١].

ويثير الشيرازي مجموعةً من الشكوك التي تدفع بأن يكون المكان سطحًا أو نهايات الجسم، وهي:

من يعرف الجسم الطبيعي سوف يعرف أن الجسم بطبعه يطلب المكان الطبيعي وهذا ما بيناه في حديثنا عن إثبات المكان، وأن الجسم يحافظ على المكان، لأن الجسم يطلب صلاح وجوده، وأن صلاحه لا بعدّ المكان هو ذا سطح، لأنه ليس كما يقولون. بل إن الشيرازي يقول في طبع الجسم بما هو جسم أن يطلب شيئًا لا يوجد له الحلول ولا بالمداخلة التامة معه، وكما هو معروف أن أصحاب السطح قالوا إن الذي للحاوي يمتنع الحصول للمحوي ولا المماسة له بل الحصول له بما هو جسم.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤١.



كذلك يستدل صدر الدين الشيرازي على أن المكان ليس هو السطح، أن السطح قد لا يكون موجودًا عند طلب الجسم المكان، والحركة في الكيف وإن كان فيها طلب الكيفية فهي لا تكون بعينها حاصلةً، إلا أن المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة إلى أن يتصل بتلك الكيفية المطلوبة، والحال ذاته في حركة الكم والوضع وغيرها، فالمكان أي كان بُعد، والأين نسبت الجسم إليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا، وإلا فإنه إذا كان المكان سطحًا والأين عبارةً عن نسبة الجسم إليه فلا يتصور فرد من التدريج الاتصالي للسطح، لأنه في هذا الحال يستلزم تتالي الجسم إليه. هذا ما عبر عنه الشيرازي بقوله: «لا سطح في كل آن لا يستلزمه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات ولا في زمان حركة فرد زماني من السطح»[١]. وهذه الشكوك ترشدنا إلى أن المكان هو البعد لا السطح[٢].

المقصد الخامس: المكان سطح

عرض الشيرازي[٣] مذهب القائلين بهذا الرأي، فقال إن المتكلمين زعموا «أن مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول». لكن هذا لم يظل حتى تأملوا كلامهم فوجدوا أنه غير دقيق؛ لأن «الجسم الأسفل ليس بكليته مكانًا للجسم الذي فوق»، بل إن مكان

---

(١) فيوجد في الحركة فرد من الأين التدريجي المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء حركته وانتهائها الذي هو المطلوب بالحركة.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤١.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٨.



الجسم هو السطح الأسفل. مع أنهم كانوا يقولون بأن السهم النافذ في الهواء له مكان، وهذا غير دقيق، فالشيرازي يقول: إنه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الأسفل لكان سطح منه. ولأن كثيرًا من الناس يجعلون من السطح مكانًا كيف كان، واستدلوا في جعل السطح هو المكان أنهم قالوا: إن سطح الجرة مكان الماء وكذلك سطح المكان مكان للجرة.

وكذلك من حججهم أن الفلك الأعلى أو الأقصى لا مكان له بسبب حركته وأنه ليس له نهاية حاوية من المحيط فمكان سطح ما تحته.

وكل ما طرح أصحاب هذا المذهب لم يرتضِ به صدر الدين الشيرازي وعد حججهم ضعيفةً وسبب ضعفها هو أن حركة الفلك ليست مكانيةً بل وضعيةً[١].

ويضيف الشيرازي ما دل على فساد مذهبهم، أي المكان البسيط ومذهب القائلين بالسطح مطلقًا، لأن العقلاء قد اتفقوا على أن الجسم الواحد ليس له إلا مكان واحد وقد ذكرنا تفاصيل كلام الشيرازي في ذكر الشبهات والشكوك في مذهب السطح.

وكذلك كما يقول الشيرازي: بعض «من الناس من ذهب إلى أن مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الإحاطة»، وهذه الحجة أيضًا باطلة وغير دقيقة من جهة نظر الشيرازي، لأنه يكون المكان من قبيل الإضافات، وكذلك لا يكون للمحدود مكان.

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٨.



ومما مرّ من مناقشة يتضح أن الشيرازي كان على إحاطة بجميع الآراء والمذاهب[1]، وأمينًا في نقل جميع الحجج والإجابة عنها بصورة منطقية وفلسفية.

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٨.



المبحث الثالث:
نظرية الشيرازي في المكان، وبيان طبيعته

في ضوء ما تقدم في المبحثَين السابقَين، أصبح لزامًا أن نطرح نظرية المكان عند الشيرازي والمبنية على نقد الآراء التي طرت في الحقبة الإسلامية الأولى والممتدة في جذورها للفكر الفلسفي اليوناني.

والواجب أن نبيّن كيف طرح الشيرازي نظريته عن المكان الطبيعي والمنطقي والأخروي (الميتافزيقي).

لذا استلهمنا في هذا المبحث معرفة الفكر الأساس والمنطلق من حيث التأليف وعلى ذلك بيّنا أن الشيرازي ركّز دراسته في «حقيقة المكان» في هدى الخارطة الكتابية لنظرية المكان، فقد توزعت على بيان طبيعة المكان الطبيعي أولًا وبيان خصائصه، وثانيًا تناولنا طبيعة المكان المنطقي، واختتمناها بدراسة طبيعة المكان الأخروي (الميتافيزيقا).



المقصد الأول

أولًا: الغاية الأساسية لدراسة المكان ومظانها عند الشيرازي

عالج الشيرازي مفهوم المكان في مجموعة من كتبه ذوات المفهوم الطبيعي[١] والمنطقي، والميتافزيقي، لكنه يقدّم تعريفًا بالمكان الطبيعي، بل ويورد خصائص هذا المكان ومميزاته. ومهما ذكر الفلاسفة من تعريفات فهي ناقصة لعدم اشتمالها على الحد والماهية، والمكان ليس من جنس المعرفات ولكن التعريفات التي يذكرها الفلاسفة هي من باب شرح الحد وشرح الرسم، من حيث التعريف كما هو الحال في تعريف الفلسفة فقد تنوعت بحسب منظومة الفيلسوف.

لذا نجدها متنوعةً ومختلفةً، فلو راجعنا جميع كتب الشيرازي التي ناقش فيها مفهوم المكان فإنا لن نجد لديه حدًا للمكان ولا سيما في مؤلفاته الآتية:

كتاب: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، يناقش في الجزء الرابع مفهوم المكان، ويذكر أن هذا المكان جوهر يتوسط عالم العقول المحضة والصور العقلية، وعالم الأجسام الطبيعية والصور المادية[٢].

---

(١) فالدراسة محددة بالمكان الطبيعي الذي يحوي الجسم لكن عالجنا بصورة سريعة المكان المنطقي من حيث أن المكان هو أحد المقولات المنطقية (الأين).

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣٧.



وناقش الشيرازي مفهوم المكان في كتاب **شرح الهداية الأثيرية** لكنه لم يضف على **الأسفار** شيئًا. حيث يعد كتاب **الأسفار** خلاصة جميع ما كتبه في سائر مؤلفاته، إلا أنه يناقش رأي أثير الدين الأبهري الذي يميل فيه إلى القول بالسطح[١].

أما في كتاب **إكسير العارفين**[٢] وهو كتاب صغير نسبيًا، فإنه لم يذكر فيه أي تعريف ما عدا نقاشًا لأصحاب السطح.

أما في **الرسائل** فقد عقد الشيرازي في رسالة «شواهد الربوبية» مقارنةً بين طبيعة المكان الطبيعي والمكان الخارج الطبيعي، من غير أن يحد المكان بحد[٣].

أما الكتاب الذي ربط فيه ملا صدرا الصلة بين الوجود الطبيعي والمفهوم الميتافيزيقي فهو **المظاهر الإلهية**، حيث أورد تعريفًا في غاية الدقة قائلًا فيه إن المكان هو علة للتكاثر والافتراق[٤].

وكرر في كتاب **أسرار الآيات** ما ورد في الكتاب السابق[٥].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٩٣. نعم يورد الشيرازي التعريف الذي أورده في كتاب **الأسفار**.

(٢) ذكرناه في المبحث السابق.

(٣) تناولنا هذا النص في طبيعة المكان الأخروي في هذا المبحث.

(٤) صدر الدين الشيرازي، **المظاهر الإلهية**، تحقيق جلال الدين الأشتياني (مطبعة المكتب الإعلامي الإسلامي، الطبعة ٢، ١٤١٩هـ)، الصفحة ١٤٨.

(٥) صدر الدين الشيرازي، **أسرار الآيات**، الصفحة ١٨٧.



ثانيًا: معالجة صدر الدين للكتب

يظهر فيما تقدم من الكتب التي يبسط فيها الشيرازي مفهوم المكان الحديث بعيدًا عن التعريف ما عدا ما جاء في كتاب **الأسفار** و**شرح الهداية الأثيرية** حيث قال بأنه جوهر أو أنه عالم مقداري يتوسط العالمَين، وهو بهذا يكون قد عرض صورةً مغايرةً لمفهوم المكان كما وجدناه في الفصل الأول (في العرض التاريخي) عند الفلاسفة السابقين.

أما التعريفة التي يجعلها الشيرازي صورةً خاصةً لعقد صلة واضحة بين المقاصد والمكان على أنه علة للتكاثر والافتراق، فهي كما أشار إلى أن المكان ثابت وأن الموجودات هي التي تسكن فيه وتحل متمكنات أخر تفترق من حيث النوع والجنس، وأما العالم غير المادي، فتختفي فيه كل الصور المادية وتقسيماتها المحسوسة.

المقصد الثاني: نظرية الشيرازي في طبيعة المكان

رفض الشيرازي أن يكون المكان هيولى أو صورةً أو سطحًا[١] بل تمسك بالقول إن المكان هو البعد[٢] ناقدًا المشككين على مر التاريخ الفلسفي قائلًا: «إن أسلم المذاهب وأتمها القول بالبعد»[٣].

---

(١) ينظر إلى المبحث الذي توصلنا فيه إلى رفض الشيرازي أن يكون المكان واحدًا من المذكورة.

(٢) ينظر إلى المبحث الثاني، المقصد الأخير.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٨.



ولكن ما هي طبيعة المكان من وجهة نظر فيلسوفنا الشيرازي؟ وكيف دخل ضمن منظومتة المتعالية؟ هذه الأسئلة وغيرها، سوف يجيب عنها في النقاط الآتية:

- المكان هو البعد المجرد عن الوضع وليس بعرض.

- إن هذا البعد ليس ببعد وضعي أو مادي، وإنما إحاطته للأجسام ليس كما يحاط الجسم بأبعاده المادية، وليس كإحاطة الحاوي بالمحوي، بل مثل إحاطة الطبيعة للجسم، والروح للبدن.

- المكان متناهي الأبعاد من غير أن يجري تناهي الأبعاد الوضعية عليه، لأن الأبعاد الوضعية ذات وضع وهو ليس بوضع، ولو قارن هذه الأبعاد المادية المتناهية لكان فوق كل بعد مادي آخر مادي إلى أن ينتهي إلى بعد هو آخر الأبعاد المادية الوضعية وبعدها تكون هذه الأبعاد بها حاجة إلى علة مادية وقوة انفعالية. وسوف تغلب الأحكام الفعلية والصورية عليه وهي غير متشكلة بشكل من الأشكال الوضعية[1].

- إن البعد الذي يتحدث عنه الشيرازي غير الذي ذكرناه، وإن هذه الأبعاد لا تحمل الإشارة الوضعية بل الإشارة الخيالية[2]، وقد شبهها صدر الدين الشيرازي بقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ﴾، ولأن سدرة المنتهى[3] آخر الأبعاد الوضعية بالعرش الذي تستوي

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٨.

(٣) يقول الشيرازي: «أما سدرة المنتهى فهي البرزخية الكبرى ومقام الواحدية التي =



عليه الرحمه الإلهية فهي تحيط المتماديات الحسية إحاطةً غير وضعية على ما ذكرته الروايات الخاصة بمعجزة الإسراء والمعراج.

وهكذا نظر الشيرازي إلى المكان بوجهتَين أو جانبَين:

الأول: الأعلى وهو الذي ينفعل عن الحق «عز وجل» بالصورة والمثالات[١].

الثاني: الأسفل وهو الذي يتصل بالصور الجسمية النوعية وأبعادها المادية، كالخيال الذي فينا فإنه جوهر مقداري ذو فسحة امتدادية وهو ينفعل عن الحق بالصورة المثالية الفائضة منه عليه، وبالتالي يتصل بالبدن ومقداره المادي لأجل ضعف وجوده ابتداءً، فإذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته أو قائل عن قوله[٢]. فما هي خصائص المكان الطبيعي عند صدر الدين الشيرازي؟

نقول هنا جوابًا عن السؤال «ماهي خصائص المكان الذي لم ينكر الشيرازي وجوده؟»، كما رأينا في المباحث السابقة، حينما رد على المنكريه بطريقة غير مألوفة بين الفلاسفة[٣] ولم يبحثوها في

= فيها كثرة الصفات ومظهرها فلك الثوابت الذي فيه كثـرة الكواكب فإنها أكثر من عدد الرمال وقطرات البحار»، **الشواهد الربوبية**، الصفحة ٧٧٧.

(١) صدر الدين الشـيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٨.

(٣) كثير من فلاسـفة الإسـلام لم يتبعوا المعلم الأول في ذكر الحجج نفاة المكان والرد عليها إلا الفيلسـوف الرئيس ابن سـينا وفخر الدين الرازي وتابع سيرتهما الفلسفية صدر الدين الشيرازي.



كتبهم، فنشير إلى أهم الخصائص التي ذكرها:

- أن المكان موجود وأن الجسم يميل إليه بطبيعته[١] فالجسم يطلب بحركته المكان وهو ميل طبيعي كالنار التي تطلب مكانها.

- المكان لا يجوز أن يكون منقسمًا في جهة أو جهتَين[٢] فلا بد أن يكون منقسمًا في الجهات بعدّه بعدًا من الأبعاد.

- لما كان المكان هو البعد الحاوي من جميع الجوانب، فهو إذًا محيط من جميع الجوانب.

- وبما أن المكان هو البعد لذا فلا يجوز أن يكون عرضًا، لكي لا تتوارد عليه المتمكنات.

- المكان غير مادي، ولو كان المكان ماديًا لكانت الأجسام بحاجة إلى مكان وتسلسل إلى غير نهاية.

- المكان لا يقبل توارد الجواهر المادية.

- إن المكان هو البعد المجرد المنطبق على مقدار المقرر لِلجسم بكليته وأنه منطبق عليه محيط به، وموجود وجودًا مقداريًّا غير مادي أي بمقدار المتمكن وهو محيط بهذا العالم وإن إحاطته ليست مثل إحاطة الحاوي بالمحوي، بل يقول الشيرازي كإحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٨.

(٢) وإذا انقسم في جهتَين فيتعين أن يكون سطحًا وهو يرفض أن يكون المكان سطحًا كما وجدنا في المبحث الثاني.

المقصد الثالث: طبيعة المكان المنطقي

نقصد بالمكان المنطقي الأين[١] فهو نسبة الجسم إلى مكانه كما ذكرنا سابقًا فالأين من المقولات النسبية. ولكي لا تكون الأين من مقولة الإضافة فلا بد أن لا تكون نفس نسبة الشيء إلى مكانه. بل هو أمر وهيئة تعرض له إضافة إلى مكانه[٢]، وقد حد الشيرازي الأين بـ «كون الشيء حاصلًا في مكانه»[٣].

وعليه يظهر لنا أن الأين منه ما هو حقيقي ومنه ما هو غير حقيقي، والحقيقي «هو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسع فيه غيره معه ككون الماء في الكوز»[٤]، بمعنى أن الكوز عندما يكون ممتلئًا بالماء يكون مكانًا خاصًا وحقيقيًا للماء من غير منازع.

وغير الحقيقي هو كون المكان يشترك فيه أكثر من متمكن

---

(١) الأين واحد من المقولات المنطقية التي أجمع فلاسفة الإسلام على عددها الذي ورثوه من المعلم الأول وهي عشر: الجوهر والمقولات التسع العرضية «الكم، الكيف، الأين، الوضع، المتى، وأن يفعل، وأن ينفعل، الملك، والإضافة». يراجع: **الشواهد الربوبية**، الصفحة ١٤٧؛ كذلك: **الأسفار**، الجزء ٤، الصفحة ٥؛ **وشرح الهداية الأثيرية**، الصفحة ٣١٢. ولم يختلف ابن الطيب البغدادي في قراءة مقولة «الأين» بالنسبة لنسبتها إلى المكان كقولك: «لوقيون في السوق». يراجع: علي حسين الجابري، **أبو الفرج بن الطيب البغدادي**، مراجعة عبد الأمير الأعسم ومحمد محمود الكبيسي (بغداد: بيت الحكمة البغدادي، ٢٠٠١م)، الصفحة ٢٨٩.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ١٧٤.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١٧٤.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١٧٤.



«كما يقال فلان في البيت»[١]، وبما أن البيت يسع أكثر من شخص وأن وجود شخص لا يملأ كل المكان، فهو ليس مكان فرد بعينه وأن هذا البيت المشغول بالكامل، وأبعد من البيت الدار وبعدها البلد، ثم العراق مثلًا ثم الإقليم، ثم المعمورة، ثم عالم العناصر، ثم العالم الجسماني، وهذه كلها أماكن غير مشغولة فهي تحوي المحدود للجهات، لذا يعبر عنها الشيرازي قائلًا: «كون الشيء في العالم مطلقًا ليس بأين أصلًا»[٢].

وكذلك للأين تقسيم جنسي باعتبار الكون في المكان، إلى الأين النوعي وهو الكون في الهواء أو الماء أو فوق أو تحت، والأين شخصي[٣] ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكان حقيقي، واعترض فخر الدين الرازي على النقطة الأخيرة قائلًا: لا بد لكل أين شخصي من مكان حقيقي على هيئة صفة بالمتمكن وهو ما يؤدي إلى بطلان ذلك الأين لأن تلك الصفة تعني إما أن يكون ممكن الحصول في المتمكن عند ما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين[٤]. أو أن «لا يكون فإن أمكن لم تكن تلك الصفة علته وإن لم يكن فحينئذ يتوقف حصولها على حصول ذلك في المكان المعين على حصول تلك الصفة ولزم الدور»[٥].

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١٧٤.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١٧٤.

(٣) ينتمي الأين الشخصي إلى الأين الحقيقي وما عداه كله من الأين غير حقيقي.

(٤) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ١٧٥.

(٥) فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢٢٢؛ ويقارن: الشيرازي، **الأسفار**، الجزء ٤، الصفحة ١٧٥.



وأجاب الشيرازي على اعتراض الرازي بوجهَين: أولها: لو كانت الصفة يمكن أن تكون جزءًا من العلة أو معدًا أو شرطًا[١] فليس من الضرورة مقارنتها للمعلول.

وثانيها: أن الصفة وإن حصلت لم تتحقق إلا عند كون الشخص المتمكن في مكانه لكن بحسب الظرفية المقارنة وليست بحسب السببية والتقدم، ويؤكد الشيرازي أن الفرق بين الظرفية المقارنة والسببية والتقدم كالفرق بين القضية المشروطة، لأن الوصف والمشروطة هي بشرط الوصف وأن الثاني أخص من الأول، وأن الأعم لا يشترط أو يستلزم الأخص[٢]، «فإن كل كاتب يحتاج إلى حركة الأصابع في وقت الكتابة»[٣].

ويظهر أن تلك الحركة ضرورية في وقت الكتابة وأن الزمان هو المؤدي إليها، ولا يفهم أن الكتابة أصل الحركة، بل يفهم أن الحركة هي التي دفعت الأصابع إلى الكتابة. إذن فالحركة هي التي دفعت إلى إيجاد الكتابة في الخارج.

أما أهم خواص المكان المنطقي عند الفيلسوف صدر الدين الشيرازي فيمكن إجمالها بما يأتي:

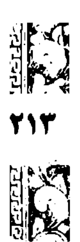
- أن يقبل التضاد فيه، فإن الكون في المكان عند محيط الدائرة أو الكرة مقابل للكون في المكان عند المركز، وهما وجوديان،

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ١٧٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١٧٦.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١٧٦.



لا يجتمعان في موضوع واحد في وقت واحد.

- أن الأين قابل للشدة والضعف، وأن هذا القول ليس لجنس الأين بمعنى «كون الشيء في مكانه لا يكون أشد من كون شيء آخر في مكانه»[١]. بل السبب هو أن الحصول في المكان لا يقبل الشدة والضعف، لكن الذي يقبل الشدة والضعف هو الجسم بحسب الفوق والأسفل، أي الجسم الأعلى والجسم الأسفل، فإذا كان الأعلى وفوقه أعلى منه أي أقرب إلى الحد المحيط فهو أشد فوقيةً من الآخر[٢]. بمعنى آخر إن الأشد والأضعف يعرض على الجسم وليس على الأين، بل يعرض على نوعه وهو الفوق والأسفل[٣].

المقصد الرابع: طبيعة المكان الأخروي[٤]

عندما يعرض صدر الدين الشيرازي الحديث عن هذا المكان قاصدًا به المكان الأخروي فليس حاله كالمكان الدنيوي المادي الطبيعي، بل هو صورة إدراكية وجودها مخيل لا يمكن إدراكه بالعين المحسوسة ويتوقف فهمها على معارف الشخص، لأن بعض أرباب العلوم يرونه متناقضةً بحسب ما يذكر الشيرازي، إلا أن العرفاء هم

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ١٧٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١٧٦.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ١٧٦.

(٤) الحديث عن المكان الأخروي هو حديث عن القيامة بحسب المنظومة الشيرازية واقتصرنا الحديث بإيجاز وتركنا التوسع بدراسة ذات صلة بموقف الشيرازي من فكرة المعاد وما يتعلق بها.



الذين يرونها حقيقةً، وهذه العوالم التي تنكشف لهم لتبنّيهم علومًا ومعارفَ على أصول صحيحة برهانية، ومقدمات جلية كشفية[١].

ويشبه الشيرازي أرباب العلوم الذين لا تنكشف لهم أحوال عوالم ليست دنيويةً: «من أصحاب البحث والجدال وأرباب الرواية من غير دراية وحال، فإنهم حيث لم يأتوا البيوت من أبوابها حتى تناقضت عليهم الأحكام وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام»[٢].

فقد عمد الشيرازي إلى القول إن المكان علة التكاثر والافتراق في الحضور، وعدّ الزمان والمكان سببَين لاختفاء الموجودات بعضها عن بعض[٣] في عالم الوجود الدنيوي، أما في العالم الأخروي فسوف ترتفع الحجب عن الناس.

فالزمان والمكان من موجودات هذا العالم، لأنه مقدر الحركة السريعة اليومية، يتجدد به سائر الحركات المستديرة والمستقيمة، وما يطابقها من الأزمنة والزمانيات، كما أن موضوعه يحدد سائر الأبعاد والأمكنة والمكانيات[٤].

وبهذا فالزمان والمكان يكون محصورًا في عالم الوجود الطبيعي، أما غير الموجود من العوالم الخارج عن الحجب ومكمن السموات فمكانه غير مكاننا ولا يمكن السؤال عن المكان بـ«أين».

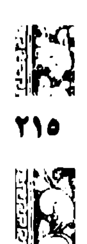
---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٩، الصفحة ٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحة ٢٨٩.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **المظاهر الإلهية**، الصفحة ١٤٨.

(٤) صدر الدين الشيرازي، **تفسير القرآن**، الجزء ٥، الصفحة ١٧٧.



ويضيف الشيرازي: «كما لا يمكن السؤال بـ«ما هو» عن ماهية له»[١]. ويعزو الشيرازي السبب عن عدم السؤال «لأنه ليس فوقه شيء ولا تحته شيء بل والمجموع لا فوق له ولا تحت»[٢].

وعن صعوبة معرفة هذه العوالم قيل إنك ما دمت تعيش في عالم الدنيا فسوف تجهل إبراز هكذا عوالم. لذا عبر الشيرازي: «فمن أراد أن يعرف القيامة بفطانته المعروفة وعقله المشهور فقد جحدها وهو لا يشعر»[٣]؛ لأن المكان الأخروي أو القيامة بعيدة عن النفوس[٤] الإنسانية وهي قريبة من اللّه تعالى كما عبر عنه في قوله تعالى: ﴿وَأُخِذُواْ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُۥ بَعِيدًا * وَنَرَىٰهُ قَرِيبًا﴾[٦].

وقد ثبت للحكماء وتحقق للسالكين وانكشف للواصلين وتنور للعارفين أن التعاقب والتجدد والتكاثر الواقعين في هذا العالم هو

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١٧٧.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **كتاب العرشية**، الصفحة ٥٥.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١٧٧.

(٤) يقصد بنفوس الإنسانية نفوس الضعف التي ترى كل شيء قريبًا كما جاء في قول الرسول الكريم صلى الله عليه وآله: «رأيت أهل الجنة يتزاورون، ورأيت أهل النار يتعاوون ورأيت عرش ربي بارزًا»، وكذلك جاء قوله تعالى: ﴿وَيَقْذِفُونَ بِٱلْغَيْبِ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾، سورة سبأ، الآية ٥٣.

(٥) سورة سبأ، الآية ٥١.

(٦) سورة المعارج، الآيتان ٦ و٧.



بحسب الحضور والغيبة في المكانيات، لأن القياس ينطبق على وقائع العالم الواقعة في عالم الموجودات المتكثرة والمتعاقبة[1].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١٨٦.



الفصل الثالث

نظرية المكان المجرد (الخلاء) عند الشيرازي



مقدمة

لم يكتفِ صدر الدين الشيرازي بتقديم كشف تاريخي لحجج القائلين بالخلاء، أو الرافضين لوجوده - حسيةً كانت تلك الحجج أم عقليةً - بل عمد في كل مقصد ومبحث إلى إيراد حججه الداعمة لوجهة نظره، حسيةً كانت أو علميةً أو عقليةً، ليصطف إلى جحفل الفلاسفة القائلين بوجود المكان بعدًا كان أم حيزًا، ورد فكرة الخلاء، تصورًا وتصديقًا، لكونه قد اختار لنفسه مهمة المفكر الناقد والعالم، الذي يذهب بعيدًا إلى جزئيات المشكلات، فكأنه يجمع خصال ابن سينا العلمية ونصير الدين الطوسي والعلامة الحلي، إلى جانب منهجية الفخر الرازي وسلسلة المتكلمين الذين اشتغلوا على دقيق الكلام، لذلك كان بحق علامةً مميزةً في تاريخ الفلسفة الإسلامية الحديثة، متجاوزًا معيقات الظرف الذي أحاطَ بالبحث الفلسفي في العالم الإسلامي بعد الألف الأول للهجرة النبوية الشريفة، بل نافس البحث الفلسفي الغربي الجاري في أوروبا، التي تلقفت الشعلة الفلسفية والعلمية من قرطبة وغرناطة وسواهما بجهود الرشديين لتنير مسيرة العقل الغربي، بالصورة التي وصلتنا لاحقًا.



لهذا السبب سأتناول في هذا الفصل مجمل حجج صدر الدين الشيرازي في إشكالية الخلاء (الفراغ) لكي أستكمل به الفصول السابقة حول المكان، خلال ثلاثة مباحث هي الحد والمعنى ووجود الخلاء ونقد الحجج الواردة من الآخرين حسيةً كانت أم عقليةً، وتحديد هل أن هذا المفهوم للمكان هو عقلي، أم افتراضي، أم صوري، أم رياضي، أم استبصاري، أم من صنع الخيال بحيث لا وجود له في الحقيقة ولا ظل لها منه؟!

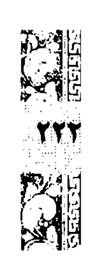


المبحث الأول: تحديد الخلاء وطبيعته

جريًا على منهجية البحث، سنبدأ في هذا المبحث بالمفهوم وحقيقته لنصل إلى حكم الشيرازي النهائي حوله.

المقصد الأول: مفهوم الخلاء

المكان والخلاء مسألتان مرتبطتان ببعضهما، سواء عند صدر الدين الشيرازي أو عند من سبقه من الفلاسفة، والخلاء مكان خالٍ من الجسم، من غيره لا يمكن تفسير الحركة، والتغير في الكثافة، وفعل التغذي وما ينجم عنه من زيادة في الجسم. والخلاء هو امتداد لا يوجد فيه جسم محسوس، ذاك أن العقلاء يرون أن كل موجود فهو جسمي وأن ما هو جسمي فهو يعدّ في نظرهم خلاء. والخلاء لا يوجد فيه ما له وزن، وهو مبدأ الامتداد، والامتداد هو مبدأ الجسمية الملموسة، التي لا وزن لها فهي لا ثقيلة ولا خفيفة، فإنها على هذا الأساس تصبح خلاءً وكذلك الامتداد، إذن الخلاء بنظر المثبتين هو مكان يوجد فيه امتداد لجسم ملموس، ومن ناحية فإن الخلاء لا يشغله جسم محسوس، وإذا نظرنا إلى الخلاء الذي يتمدد في جميع الجهات كان أبعادًا، وإذا نظرنا على أنهُ مملوء كان مكانًا



لما هو مملوء فيه وكان أيضًا ملاءً، وإذا نظرنا إليه على أنه فراغ من الجسم كان خلاءً؛ فالخلاء والملاء والمكان أمر واحد له معنى واحد بعينه، لكن اختلافها في الحد، وهو معنى قول أرسطوطاليس: «غير أن وجودها ليس واحدًا، أي ليس حدها واحدًا، وعلى حسب اشتقاق اسمه في اللسان اليوناني إنه أمر باطل»[١].

والخلاء هو البعد إذا نظرنا إليه مع فقد جسم يشغله، والمكان هو بعدٌ منظور إليه مع جسم يشغله وكذلك الملاء. وإن الخلاء وإن لم يكن ثابتًا فهو متوهم والفكر يتخيله، فينبغي أن يقال ما توهم فيه المثبتون له من أنه بعد، وأنه مكان قد عدم الأجسام؛ أي بعد مشغول بجسم، ويمكن أن يكون مفارقًا[٢]. وإن الخلاء وهو بعد ليس فيه جسم، وإن الهيولى خلاء لأنها خالية من كل جسم.

وقد أبطل قولهم أن الهيولى غير مفارقة ولا كون بالفعل والخلاء مفارق وله كون بذاته. وأنه إذا كان الخلاء هو بعد يقبل الأجسام وليس بجسم فليس له وجود. ثم إن الشيرازي[٣] بيّن بعد هذا متابعًا من سبقه أن الحركة لا تتوقف على وجود الخلاء، وأن الخلاء هو لا شيء فيه لأنهم رأوا أن كل موجود جسم والخلاء بلا جسم فيه، فإذن هو لا شيء فيه، وأن الخلاء ليس سببًا لوجود

---

(١) أرسطو طاليس، **الطبيعة**، الصفحة ٣٣٨؛ كذلك ينظر: محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي**، الجزء ٢، الصفحات ٩٧ إلى ٩٩؛ وينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الصفحة ١٨٤.

(٢) أرسطو طاليس، **الطبيعة**، الجزء ١، الصفحات ٣٤٩ إلى ٣٨١.

(٣) تركنا الحديث عن رفض الشيرازي لقول من قال إن الحركة تتوقف على وجود الخلاء إلى المبحث القادم.



الحركة على أنه سبب فاعل والمتحرك يتحرك فيه. بل الخلاء سبب فاعل للحركة وهو غير موجود، وعدم الخلاء لأنه بلا نهاية فليس له فوق ولا أسفل، وأن الخلاء ليس شيئًا، ولكن لما كان ليس شيئًا من الأجسام التي سبيلها أن تكون فيه قيل أن لا شيء، كما يقال أن العنصر عدم وأنه لا موجود من قبل أنه ليس هو شيئًا من الأجسام الطبيعية بالفعل ولقد بيّن أرسطوطاليس أن الخلاء ليس بعلة فاعلة ولا تمامية للحركة[١].

المقصد الثاني: السؤال الكوسمولوجي والخلاء

ترتبط فكرة الخلاء بالسؤال الكوسمولوجي الذي يُعدّ من بين أقدم الأسئلة التي طرحها الفلاسفة منذ أن وجد الإنسان على ظهر هذا الكوكب، بل هو من أول الأسئلة التي حارت بها العقول منذ الحضارة الهلينية وقبلها السومرية. وإذا رجعنا إلى الأديان السماوية بعدّها من أقدم مصادر المعرفة في الحياة البشرية، وجدناها تتناول مسألة الخلق ونشوء العالم. فهذا يؤكد على أن هذا السؤال ممتد وضارب في عمق التاريخ الفلسفي والإنساني[٢].

---

(١) أرسطو طاليس، **الطبيعة**، الجزء ١، الصفحات ٣٦٢ إلى ٣٦٩، والصفحتان ٣٧٢ و٣٧٣.

(٢) يتصل هذا السؤال عند الإنسان بوجود الإنسان، ويترجم قلقهُ الوجودي وكينونته المتعالية نحو عالم يكتنفه الغموض والضبابية والسؤال عن المجهول. وقد وقع الخلاف في تاريخية هذا السؤال فمنهم رجح القول بدءًا مع الفلسفة في العصر الهيليني، ومنهم من ذهب أبعد تأريخيًا من زمن الإغريق إلى زمن السومريين. يراجع: على حسين الجابري، **الحوار الفلسفي بين حضارات** =



وقد استطاع ديمقريطس أن يضع ولأول مرة في تاريخ الغرب للكوسمولوجيا اليونانية تصورًا واضحًا عن الذرة، نعم لقد أقام هو الآخر نظريته على أساس معطيات الفلسفة الملطية، خصوصًا ما يتعلق منها بنظرية الفوضى والعماء اللامتناهي حيث ينشأ الجوهر الأول للعالم. كما حافظ على نظرية تعدد الأكوان، وتصوره الأسطواني للأرض[١].

بيد أن الجديد والمبتكر في طبيعيات ديمقريطس هو نهجه في تناول موضوع الذرة. فالعالم عنده يتألف من ذرات صغيرة ودقيقة غير مرئية، ولا تتجزأ. ولهذه الذرات صفة أزلية، ويعزى اختلاف الأجسام إلى أحجامها وهندستها وترتيبها، وقد أقر ديمقريطس بالخلاء واعتبره ضروريًّا للحركة.

فالكون ينشأ في نظره بفعل انفصال ذرة من تلك الكتلة اللامتناهية، وهذه الذرة مع توفر شرط الخلاء والحركة الذاتية لها[٢].

إذن أصل نشأة الكون، هو الحركة التي تنتهي إلى نوع من التدافع والتصادم بين الذرات الأخف والأثقل، مما ينتج عنه تشكل تدريجي للعالم.

= **الشرق القديمة وحضارات اليونان**، سلسلة كتب شهرية تصدر عن دار آفاق عربية، ١٩٨٥م، الصفحة ٢٣؛ كذلك يراجع: مهدي فضل الله، **بدايات التفلسف الإنساني، الفلسفة ظهرت في الشرق**، (بيروت، لبنان: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩٤م)، الصفحة ٣٥ وما بعدها، والصفحة ٧٦ ومابعدها.

(١) تفاصيل الحديث عن نظرية ديمقريطس.

(٢) وهي حركة دوامية كما عند إنكساغوراس سرعان ما تتحول إلى كون جديد.



تعود فكرة الخلاء إلى ديمقريطس ولوقيبوس اللذَين كانا مقتنعَين من جهة بقول الإيليين أن الوجود كله ملاء، وأن الحركة ممتنعة بدون الخلاء، والخلاء لا وجود.

ويتميز الخلاء الذي يصل بين الذرات، بأنه ليس عدمًا ولكنه امتداد متصل متجانس ويفترق عن الملاء بخلوّه من الجسم والمقاومة[١]. وأرسطو هو الذي أنكر وجود الخلاء وهو عنده غيره ضروري لحركة النقلة، إذ تستطيع الأجسام أن يحل بعضها محل الآخر دون فرض الخلاء[٢]. وأرسطو ينفي وجود الخلاء داخل العالم وخارجه على السواء، وقولنا «خارج» يدل على مكان بالقوة لا بالفعل.

وتابعه مجموعة من الفلاسفة في نفي أن يكون للخلاء وجود، وهذا ما أشرنا له في الفصل الأول في سياق عرضنا لفكرة المكان عبر التاريخ، وعدنا في هذا الفصل لتسليط الضوء على رؤى فيلسوفنا الشيرازي عن الخلاء.

---

(١) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الصفحة ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٣. وقد خصص لمسألة الخلاء فصلًا من السماع الطبيعي _ التعليم الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر. يراجع: **الطبيعة**، الجزء ١، الصفحات ٣٥٧ إلى ٤٠٤.



المقصد الثالث: تعريف الخلاء

لقد ارتبط تصور الفلاسفة[١] للخلاء بتصورهم للمكان، لذلك اعتقدوا أن الخلاء هو المكان الذي يخلو من الجسم. وقال من اعتقد بالخلاء بامتناع الحركة بامتناع وجوده. وكان تصور فلاسفة اليونان للمكان باعتباره جوهرًا قائمًا بذاته يحتوي الجسم أو تصورهم له على أنه وعاء يتضمن الأجسام وبالتالي فهو يساوي الخلاء إذا امتنع وجود الجسم فيه. فأرسطوطاليس يقول: «كل ما يوجد له جسم وكل جسم في حيز إذا خلى هو المكان الذي ليس فيه أي جسم تستطيع حواسنا إدراكه - وإن - الخلو لا يمكن أن يكون في الحق إلا المكان عينه إذا كان الخلو هو ليس فيه جسم»[٢]. وهذا قريب مما جاء به الشيرازي بعد أرسطو بالمعنى العام، ويزيد قائلًا: «أن مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقًا بل مع شرط الترتيب فإن الملائم للماء أن يكون حيزه فوق الأرض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتصاد في القوام للأرض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس أحياز البواقي ولو لم يكن أحيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الأضداد فإن الجهات أنفسها غير مطلوبة إلا بحصول هذا المعنى فيها، فالقصد متوجه إلى طلب

---

(١) حرصنا أن نذكر بعضًا من التعاريف لبعض من الفلاسفة، قد ذكرناها في التمهيد بصور متضمنة لدراسة تاريخ المكان عبر السيرورة التاريخية للفلاسفة. وإن هذه التعاريف غير مشتملة على التمام، أي إن بعض الفلاسفة يعرفون الخلاء وهم يقيمون الأدلة على بطلان وجوده. إذًا فهو عدم إن صحت براهينهم وتجاربهم؛ لذا تكون هذه التعاريف لشيء لا وجود له.

(٢) أرسطو طاليس، **الطبيعة**، الجزء ١، الصفحتان ٢٠٣ و٢٠٤.



هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها. والدليل على ما ذكرناه أن المكان قد يكون طبيعيًّا والترتيب غير طبيعي كالهواء المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء، حيث إنها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فينوب الماء عنه متصعدًا في مسام الآجرة لضرورة عدم الخلاء»[١]. وقد ذكر فلوطرخس: «أن الطبيعيين جميعًا أصحاب طاليس كانوا لا يعترفون بالخلاء... وأما إنبذقليس فإنه كان يرى أنه ليس في العالم شيء خالٍ ولا زائد»[٢].

ثم جاء الرواقيون فرأوا أن العالم جسم كامل كريّ كله وجود أي ملاء، وخارجه إلى ما لا نهاية اللاوجودي الخلاء[٣].

وقد ذكر الشيرازي من القائلين بحدوث العالم أبيقورس: قيل إنه خالف الأوائل وقال المبادي اثنان الخلاء والصورة، أما الخلاء فمكان فارغ وأما الصورة فهي فوق المكان والخلاء ومنها أبدعت الموجودات وكل ما كان كون منهما فإنه ينحل إليهما فمنهما المبدأ وإليهما المعاد وربما يقول الكل يفسد[٤].

وقد ظن أتباع الفلسفة الأفلاطونية أن الخلاء هو المادة من حيث أن الخليط أو العماء أقرب إلى العدم، لكن الحقيقة أن المادة

---

(١) صدرالدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٣، الصفحتان ١٧١ و١٧٢.

(٢) أرسطو طاليس، **النفس، الآراء الطبيعية المنسوبة إلى فلوطرخس**، الصفحة ١١٨.

(٣) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الصفحة ٢٢٧.

(٤) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٥، الصفحة ١٨٦.

لا تنفصل مطلقًا عن الأجسام المركبة منها، وإذا كان ثمة خلاء فإنه لا يوجد فيه جسم أصلًا، ويتعين القول إذن أن الخلاء لا وجود له سواء كمفارق أو غير مفارق إذ لا وجود لفجوات بين الأجسام أو ثناياها[١].

ووجد الكندي في رسالة **الحدود والرسوم** أنه عند القائلين به عبارة عن المكان المطلق الذي ينسب إلى متمكن فيه. وعند أكثر الفلاسفة أنه لا خلاء في العالم ولا خارج العالم[٢]. وحد الفارابي الخلاء بأنه شيء لا وجود له[٣] بمعنى أنه لا شيء!

وأما في الفلسفة الإسلامية فقد أشار ابن خلدون في مقدمته: «أن أول من قال بالخلاء من المسلمين هو أبو بكر الباقلاني (ت.٤٠٤هـ)»[٤].

وهو عند ابن سينا: «بُعد يمكن أن تفرض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا في مادة من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه». وهو يقابل الملاء الذي هو: «جسم من جهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه»[٥]. ولم يأتِ الغزالي بجديد على حد ابن سينا ففي كتابه **معيار**

---

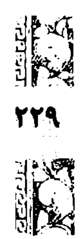
(١) محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة**، (دار المعرفة، الطبعة ٣)، الجزء ١، الصفحة ١٠٠.

(٢) الكندي، **رسالة في الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب**، الصفحة ٢١١.

(٣) الفارابي، **الدعاوي القلبية**، الصفحة ٧.

(٤) يراجع: ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، الطبعة ١، ١٩٦٥م)، الجزء ٣، الصفحة ٣٢١.

(٥) **رسالة الحدود**، ضمن كتاب **المصطلح**، الصفحة ٢٥٥.



العلم[١] عرّف الخلاء بنفس تعريف الأخير، وهذا هو ديدنه في كثير من الحدود.

وأما الخوارزمي الكاتب فقد ذكر أن الخلاء: «هو المكان المطلق لا ينسب إلى متمكن فيه، وعند أكثر الفلاسفة أنه لا خلاء في العالم ولا خارج العالم»[٢].

ويعرفه أبو البقاء في **الكليات** بأنه: «هو أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما ليكون ما بينهما بعدًا موهومًا ممتدًا في الجهات، صالحًا لأن يشغله جسم ثالث، لكنه الآن خال عن الشواغل»[٣].

وعند المتكلمين: هو بعد موهوم متخيل بنوه على إيمانهم بجوهر الفرد الذي ورثوه من اليونان.

والشيرازي لم يذكر حدًا لكنه أورد مفهومًا لهذا الخلاء بصور ضمنية في كتابه الكبير **الأسفار**، فهو يشير إلى أن الخلاء ليس مجرد مقدار، بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم، والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى، ومن الواضح الفرق بين الوضع الذي هو بمعنى المقولة والذي يوجد في المقادير[٤].

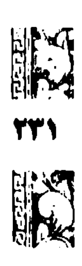
---

(١) الغزالي، **معيار العلم**، الصفحة ٢٩٥.

(٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، **مفاتيح العلوم** (القاهرة: المطبعة المنيرية، ١٣٤٢هـ)، الصفحة ٨٤.

(٣) أبو البقاء الكفوي، **معجم الكليات**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، الصفحة ٤٣.

(٤) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٣١.



المبحث الثاني:
وجود الخلاء ومقوماته

إن الموقف المتعارف عليه بين الفلاسفة في الخلاء هو ما ذكره العلامة ابن مطهر الحلي في قوله: «اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم إلى جواز الخلاء وذهب آخرون إلى امتناعه»[١]. وفي هذا المبحث سوف أعالج قضيةً ذات أهمية بالنسبة للشيرازي مرتبطة بقضية مفهوم المكان، ألا وهي وجود الخلاء، وموقف الشيرازي من مجوزي الخلاء، وكيف عالج أدلتهم التي يحتجون بها، وكيف استدل على بطلان أدلتهم، وكيف يثبت انتفاء هذا الجواز؛ بمعنى كيف يقيم فيلسوفنا أدلةً استبصاريةً[٢]، كما

(١) الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٢٣٨.

(٢) يقول الشيرازي: «اعلم أن العلوم ليست لازمةً ضروريةً، وإنما يحصل في باطن الإنسان في بعض الأوقات بوجوه مختلفة، فتارةً يهجم عليه كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري، سواء كان عقيب شوق وطلب أو لا، يقال له الحدس والإلهام. وتارةً يكتسب بطريق الاستدلال والتعليم، فيسمى اعتبارًا واستبصارًا، ثم الواقع في الباطن، بغير حيلة الاستدلال وتمحّل التعليمة الاجتهاد، ينقسم إلى ما لايدري الإنسان أنه كيف حصل ومن أين حصل، وإلى ما يطّلع معه على السبب الذي منه استفيد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى والعقل =





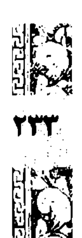
يسميها هو، على بطلان جواز الخلاء، الذي يعدّه البعض موجودًا. وسنؤدي هذا الأمر بعدّ هذه المواضيع هي المحور الأساس في هذا المبحث موزعًا على أربعة مقاصد، أولها مناقشة من توهم وجود الخلاء في داخل العالم وخارجه وكيف ردّ الشيرازي على جميع البراهين التي استدلوا بها، أما المقصدان الثاني والثالث فيدور فيهما الجدل على الأدلة العقلية والحسية بحسب فهمي، لأن الحجج التي يعرضها مجوزو الخلاء بنوعيها العقلية والحسية هي عبارة عن جدل صامت مكتوب، وسوف نجد كيف أن الشيرازي يبطل أدلتهم ويوجه النقد لهم، أما المقصد الرابع فهو عبارة عن أدلة حسية يسوقها الشيرازي على نفي الخلاء.

المقصد الأول: الخلاء ليس بشيء وموقف الشيرازي منه

عرفنا أن القائلين بوجود الخلاء هم أصحاب مدرسة الذرة من اليونانيين والذين آمنوا بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ من المسلمين، وقد كان أبو الهذيل العلاف[1] أول المتكلمين الذين خاضوا في موضوع الجزء الذي لا يتجزأ بعدّه الجزء الأخير الذي تتوقف عنده

= الفعال للعلوم في النفوس. فالأول يسمّى إلهامًا ونفثًا في الروع، والثاني يسمى وحيًا ويختص به الأنبياء، والأول يختص به الأولياء والأصفياء، والذي قبله وهو الكسب بطريق الاستدلال يختص به النظار من العلماء». يراجع: **المبدأ والمعاد**، مقدمة وتصحيح جلال الدين الأشتياني (انمجن شاهنشاهي فلسفة ايران –سيد حسين نصر، بلا تاريخ)، الصفحة ٤٨٤، يقارن: **موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي**، الجزء ١، الصفحتان ٦٥ و٦٦.

(١) إدريس هاني، **ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الفلسفة المتعالية**، الصفحة ٢٩١.



قسمة الأجسام، لكن هذا لم يرضِ حكماء الإسلام وخاصةً فيلسوفنا الشيرازي(١)، الذي تابع النص نفسه لفخر الدين الرازي في **المباحث المشرقية**، القائل: «والأكثرون منهم زعموا أن الخلاء أمر غير وجودي أي ليس أمرًا وجوديًّا، ونحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه أمرًا وجوديًا»(٢)، بمعنى أنه لا يوجد أدنى شك في أن الخلاء متحقق وجوديًا في داخل العالم أو خارجه.

وأما الذين توهموا كون الخلاء له وجود داخل هذا العالم فقد احتجوا بذلك بحجج موزعة على قسمَين:

الأول: توهم أن الخلاء له وجود داخل العالم واحتجوا «أن بين الجسمَين أبعادًا».

الثاني: يقول عنه الشيرازي: «فمنهم من سلم أن الخلاء أمر وجودي وزعم أن الأبعاد الثلاثة إذا حلت في المادة حصل الجسم

---

(١) يُنظر النقد الذي سجله صدر الدين الشيرازي على القائلين بـ «الجوهر الفرد» وقد عرضناه في الفصل الثاني، المبحث الثاني الخاص بالجسم. وقد وصف إدريس هاني الجدل الذي دار بين المتكلمين قائلًا: «إنهُ جدل طاغٍ بينهم بهذا الخصوص، وتضارب الرؤى واختلافهم، كان قد اتُّخذ له آراؤهم في الأجسام والذرة بالذات، محاطةً بافتراضات تخمينية، وظل الفرض فيها، هو إثبات قضية ما أو التنصل من أخرى الدافع الغائي نفسه». يراجع: **ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، الصفحتان ٢٩٠ و٢٩١. كذلك لم يناقش الشيرازي مفهوم الخلاء إلا في كتابه الكبير **الأسفار الأربعة**، الجزء ٤. ويبدو أن الشيرازي اكتفى بنقد واقعي ولم يذكر المنتحلين من المسلمين وقبلهم اليونان.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٢؛ ويقارن: الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢٢٨.



من ذلك وإن لم يحصل فيها كان ذلك الخلاء».

القسم الثاني يمثله الفلاسفة الذين قالوا بوجود خلاء أو ملاء خارج العالم، ويرى الشيرازي أن ما ذكرهُ القائلون بالتوهم بوجود الخلاء باطل، وكما يوردها الشيرازي: «وما يبطل القولَين»[١] ما سوف نبينه في النقد الذي سجله الشيرازي على ما تقدم.

نقد الشيرازي

لكي يدفع الشيرازي الشبهات التي زعم من توهم وجود الخلاء داخل العالم وخارجه يورد عليها جملةً من النقود وهي:

الأول: إن الجسمَين إذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما بحيث لا يمتلئ بالذراع الواحد وقد يكون مخالفًا بحيث لا يتسع للذراع الواحد، والذي يجعل جسمَين آخرَين قد يكون مخالفًا لما بين الجسمَين الأولَين في احتمال أن بينهما أكثر من ذراع، والقابل للمساواة والمفاوتة أي الجسم العظيم والصغير، فليست هذه الأحكام أحكامًا إلا كما موجود لا موهوم محض، فيكون جوهريًا مقداريًا لا محالة وهو بذلك يكون خلاف الأبعاد المتوهمة خارج العالم، فإنها أمور كاذبة وهمية ممتنعة الوجود[٢].

النقد الثاني: يقول الشيرازي: الذي يدل على فساد القول

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٢. يقارن: الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢٢٩.



الثاني أو المذهب السابق أمران:

١- أن الخلاء مما يمكن مسحه وتقديره، أي يقبل التقدير؛ لأن الخلاء الذي بين السماء والأرض أضعاف الخلاء بين قدمَين، وقبول المسح والتقدير من خواص الكم.

بالنتيجة يظهر الخلاء إما كمًّا أو متكممًا، والكم إما منفصل أو متصل، والخلاء إذا كان كمًا منفصلًا فهو باطل لوجهَين:

أ- فلأن الكم المنفصل هو حصول اجتماع أو حصول وحدات غير متجزئة وكان يستحيل أن يطابقه الجسم القابل للانقسام أبدًا، لا إلى حد[١].

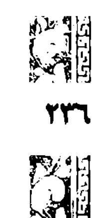
ب- أن الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع، ومعروف أن مكان الجسم ذو وضع، وإلا يكون بخلافه يكون الخلاء كمًا متصلًا؛ وعليه إما أن يكون ذا وضع بالذات أو يكون ذا وضع بالعرض.

فالأول الذي هو ذو وضع بالذات لا يشك بعدم كونه كمًا ذا وضع، فإذًا الخلاء مقدار بالذات، ومتى كان كذلك استحال أن يوجد إلا في المادة، لهذا يترتب أن يكون الخلاء جسمًا، فكان الخلاء ليس بخلاء، وينتج أنهُ جسم والمفروض خلافه[٢]، بما أن مجرد كون الشيء مقدارًا غير مستلزم لكونه ذا وضع، وأما إذا كان كمًا بالعرض فيكون متصلًا بالعرض لما عرفت، بحيث إذا فرض مجردًا عن الأجسام والمقادير يكون قابلًا للأبعاد والمفروض أن

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٢.



يكون الخلاء بخلافه.

٢- إذا كان الخلاء كمًّا متصلًا بالعرض «فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الخلاء حالًّا في المقدار أو بالعكس، وأن المقدار حالّ فيه أو كلاهما حالّان في الثالث، فعلى الأول يكون حالًّا في المادة والسبب هو أن المقدار حالّ فيها والحالّ في شيء حالّ في ذلك الشيء وعليه يكون الخلاء ملاءً»[١]، وهذا باطل.

وإذا كان الخلاء جسمًا إذًا لا معنى للجسم إلا الذي فيه قابلية الأبعاد. وينتج مما تقدم أن الذي يفرض الخلاء فهو يفرض جسمًا، وهذا القول أيضًا باطل.

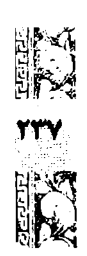
وبعد الرد على التوهم الحاضر عند من توهم أن للخلاء وجودًا داخل العالم أو خارجه، يظهر جهد الشيرازي في متابعة جميع الآراء في سبيل الوصول إلى حقيقة ينشدها الفلاسفة وينشدها هو بالذات هي نفي أن يكون للخلاء وجودًا.

المقصد الثاني: نقد الشيرازي للخلاء (الأدلة والحجج العقلية)

لم يتابع الشيرازي جميع النقود التي ذكرها الفلاسفة والشكوك المنطقية بفضل ما سجله من ملاحظات في هذا المجال وهو أمر يقتضيه منهج الشيرازي الذي يتابع ما يستحق أن يكون بحق محل إشكال. أما إثارة إشكالات تحتاج إلى أجوبة فهي بحد ذاتها إشكال على الفيلسوف، لذا يدقق الشيرازي في انتقاء الأجوبة والأسئلة

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.



التي تحتاج إلى حل والابتعاد عن كل إسهاب يورث غموضًا على الفكرة.

ومن الذرائع التي تمسك بها مثبتو الخلاء هي حجج عقلية نظرية بخمس حجج حسية تجريبية. والحجج العقلية هي:

أولًا: حجة الحركة (عرضها ونقدها)

يقول مثبتو الخلاء: من الأدلة على وجود الخلاء لزوم «الدور في كل حركة مكانية أو إيجاد حركة بقة لانتقال السموات من مواضعها»(١).

ثانيًا حجة التخلخل والتكاثف

وتقوم هذه الحجة على القول إن «التخلخل والتكاثف علامة تحقق وجود الخلاء»(٢).

ثالثًا: حجة النمو

وتعتمد هذه الحجة على أن النمو علامة من علامات إثبات

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٣.

(٢) ويورد الشيرازي دليلًا على نفي الجزء الذي لا يتجزأ وهو ذاته الدليل الذي ينفي أن يكون التخلخل والتكاثف علةً للخلاء يقول فيه: «إن الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء إليه ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالته، ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه أو زوال خلاء كان، وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالَين، فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة أيضًا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزأ لابتناء التخلخل والتكاثف على نفيه».



الخلاء قائلًا: «من علامات الخلاء نمو جسم في داخل الجسم النامي، فيكون فيه أجواف خالية».

رابعًا: حجة تماس الأسطح

وهي الحجة التي تقوم عليه أن يكون «كل جسم لو وجب أن يماس سطحه بسطح جسم آخر يلزم منه تحقق أجسام بلا نهاية»[١].

خامسًا: حجة انفصال الأسطح

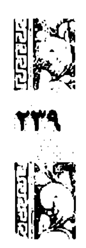
وهـذه الحجة قريبة من الحجة السابقة، وتعُد من أقوى الحجج وقد تشبث بها أصحاب الخلاء[٢]، مفادها: «إنا إذا رفعنا سطحًا أملس واقعًا أعلى سطح أملس مثله رفعًا متساويًا دفعةً عند الحس، فلا يخلو في الحقيقة إما أن يرتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل بعض أن يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم، وهو مما يكذبه الحس ولا سيّما في الحجر والحديد مثلًا، أو ترتفع أجزاؤه معًا، فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتًا من الزمان من الجسم لأن ذلك الجسم ينتقل من الخارج إلى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيها، إذ رب جسم لا ثقبة فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبَين سطح متصل لا محالة»[٣].

---

(١) صدرالدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٣.

(٢) فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢٢١.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٣.



نقد الشيرازي للحجج العقلية التي قال بها مثبتو الخلاء

في نقده لهذه الحجج، نلحظ أن الشيرازي لا يجيب عن كل الحجج باعتبارها من المستمسكات الضعيفة التي لم يفصّل القول فيها كما أوردها ابن سينا[١] وكذلك الفخر الرازي[٢] والجواب عنها، بل أجاب عن الحجة الأخيرة لظنهم أنها أقوى بحسبهم. وجواب الشيرازي هو: «إن انتقال الأجسام إلى الوسط يكون من الجوانب، فبالضرورة يحتاج أن يمر بالطرف لامتناع أن يكون دفعةً بلا مادة، أو بلا استحالة، لأن كل استحالة في زمان أو آن يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع وجود الجسم الواحد في مكانَين، فإذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خاليًا قبل ذلك وهو المطلوب. أما من ارتفاع لمثل ذلك السطح فإن المنع إمكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الأملس وما يرفعه من السطوح فلا يخلو من خشونة وتضاريس وإن خفي ذلك على الحس»[٣]. لذا لجؤوا إلى الظواهر الحسية كما سوف نبينه في الصفحات القادمة.

المقصد الثالث: نقد الشيرازي للخلاء (للحجج الحسية)

حين تمسك مثبتو الخلاء بحجج خمس عقلية قال عنها الشيرازي أنها ضعيفة، فإنهم تمسكوا أيضًا بعلامات[٤] وظواهر حسية وقف

---

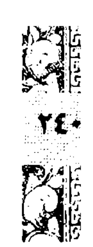
(١) في كتاب **الشفاء - السماع الطبيعي**.

(٢) كتاب **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢٣١.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٦.

(٤) يبدو أن إيراد الشيرازي لكلمة «علامة» لها مدلول حسي، أي بعلامة ظاهرة للحس.

عارضًا لها وناقدًا على النحو التالي:



أولًا: حجة القارورة

١- عرض الحجة

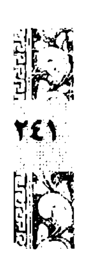
يقول مثبتو الخلاء أن القارورة إذا مصّت مصًا شديدًا من ثقب وأفرغت من الهواء قدر المستطاع ومن ثم أحكم سد هذا الثقب الذي مُص منه بالإصبع، ثم كبت الثقب في الماء ورفعنا الإصبع من الثقب، دخل فيها ماء كثير. فلو كانت مملوءةً هواءً بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما هو الحال من قبل دخولها الماء قبل المص(١).

٢- نقد الشيرازي للحجة

يبدو من نقد الشيرازي الذي ذكره على هذه الحجة أنها لا تدل على وجود الخلاء بل على نفي الخلاء وتبين عدم دقة المحتجين كما يقول الشيرازي: «إنه لو كانت العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء لأن الهواء الخارج قد وجد مكانًا فارغًا وبطبيعة الفراغ في بعض القاروة أحد ممكن وارد عند مثبتي الخلاء، وهذا كل يدل على بطلان قول المثبتين»، ويضيف الشيرازي لتقوية هذه الحجج من حيث إنها مبنية على أساس سليم من التواصل هو «أن الكيفيات والحركات كما تكون طبيعيةً وقسريةً كذلك المقادير قد تكون

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٦.



طبيعيةً وقد تكون قسريةً، والمادة الواحدة يجوز أن تقبل مقدارًا عظيمًا بعدما قبلت مقدارًا ضعيفًا وحركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت شديدة التهيؤ للعودة إلى مقدارها الطبيعي فإذا لقيها برد الماء تكاثف عودًا إلى مقداره الطبيعي فتبعه الماء بضرورة الخلاء»[١].

ثانيًا: حجة الزق

١- عرض الحجة

وتنهض هذه الحجة[٢] عند القائلين بالخلاء على القول إنهُ «لو لصقنا أحد جانبَي الزق مع الآخر بحيث لا يبقى فيها شيء من الهواء وشددنا الجوانب شدًا وثيقًا ثم رفعنا أحد الطرفَين عن الآخر فحصل بينهما جوف خالٍ»[٣] واعتبر أن الخلاء متحقق الوجود.

٢- نقد الحجة

يتوجه صدر الدين الشيرازي بالنقد لهذه الحجة مبينًا قصورها بعد أن عرضها وينهض هذا النقد التجريبي على القول «إن الهواء يدخل في مسام الزق» على أنه قد جرب ما تحدث به القائلون بالخلاء لأنه لا يدل على الخلاء، بل يدل على وجود الملاء فيقول إنه سوف

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٦.

(٢) لم يعدّ ابن سينا هذه الحجة لكنا وجدنا أن الرازي قد أوردها.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٦.

تكون عليهم لا لهم.



ثالثًا: حجة المسيلة

١- عرض الحجة

ومن الحجج التي احتج بها القائلون بوجود الخلاء هذه الحجة التي مفادها أن تجربةً أُجريت دلّلت كما يعتقدون على إمكان دخول مسيلة في زق مضموم الرأس يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه لم يمكن دخولها[١]. وهي حجة عمل الشيرازي على نقدها كما سيلي.

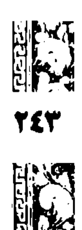
٢- نقد الحجة

تُعد هذه الحجة أيضًا كمثيلاتها لا تحمل من الصواب من شيء، بل صدر الدين خطأها مثل سابقاتها قائلًا: «بإمكان انقباض ما في الزق أو انبساط محيط أو ارتفاع جانب منه كل ذلك يقدرها داخل من رأس المسيلة فيه»[٢].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٧.



رابعًا: حجة الإناء والرماد

١- عرض الحجة

وهـذه الحجة التي يعرضها أصحاب الخلاء تقوم على القول إن للخلاء وجودًا بدليل «أنا نرى إناءً مملوءًا من رماد يسعه معه ماء، فلولا أن هناك خلاء لاستحال ذلك»[١].

٢- نقد الحجة

قدرة الشيرازي الفلسفية لم تترك لنا جوابًا عن هذه الحجة ليس لعجزه بل لأنه يراها ضعيفةً وغير دقيقة إلى حد أنهُ اكتفى بأن يقول: «بأنه كذب محض»[٢]. بعد أن وقف على تعليق فخر الدين الرازي عن السبب، قائلًا: «إذ لو كان كذلك لكان الإناء كله خاليًا لا رماد فيه».

خامسًا: حجة الدن والشراب

١- عرض الحجة

تُعد الحجة الأخيرة التي ذكر الشيرازي أن القائلين بالخلاء استندوا إليها ومفادها: «إن الدن[٣] يملأ شرابًا ثم يجعل الشراب بعينه في

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٧.

(٣) وعاء كبير، يستعمل للشراب والخمر، ويسمى أحيانا بالراقود. يراجع: **القاموس المحيط**، الجزء ١، الصفحة ٣٠٦.

زق ثم يجعلان معًا في ذلك الدن بعينه فيسعها الدن، فلولا أن الشراب خلاء انعصر مساحة الزق لاستحال ذلك»[١].

٢- نقد الحجة

يقوم نقد هذه الحجة على القول بعدم قدرة الحس على التمييز بين الظواهر وهي كما يقول الشيرازي: «بأنه يجوز أن لا يظهر تفاوت مقدار في الحب للحس أو يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار أو هواء أو يتكاثف فيصير أصغر»[٢].

المقصد الرابع: الأدلة الاعتبارية لنفي الخلاء

يعرض أصحاب الخلاء أدلةً على وجود الخلاء تقوم على أساس أن الحركة تعاقبية بين الأشياء، وأن ما يبدو خلاءً هو هواء، ويقدم الشيرازي في هذا الصدد أربعة أدلة تنفي أن يكون الخلاء موجودًا وهي:

الدليل الأول: وهو قريب من المثل الأرسطي عن الماء والإناء، مع مزيد من الدقة. فالإناء كما يقول الشيرازي: «الضيق الرأس المملوء من الماء إذا سد، فعلم أن عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلاء»[٣]. كذلك يرد الشيرازي شبهة

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٦.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٧.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحتان ٤٤ و٤٥.





القائلين[1] بزوال الزيبق أو الماء بعد اتساع الثقبة أو بعد نزوله أيضًا

---

(١) لم يذكر الشيرازي نص الشبهة التي احتج بها القائلون بوجود الخلاء، لكن عندما راجعنا صاحب كتاب **المباحث المشرقية** وجدنا ضرورة أن نورد هذه الشبهة لكي تتكامل الدراسة.
فيقول الرازي: قد أبطلوا لوجوه الأول «لأن طبيعة الماء علة نزوله بشرط أن يكون خارجًا عن مكانه الطبيعي وهذا المعنى حاصل ها هنا فعلمنا أن عدم الحركة ليس لعدم المقتضى لوجود الحركة فإذًا عدمها لوجود المانع، وذلك المانع إما أن يكون خارجًا عن القارورة أو لا يكون، والمانع الخارجي إما انسداد المنافذ وهي تلك الثقبة بالأهوية المحتبسة فيها، وإما امتلاء العالم بحيث لم يبق للماء خارج الإناء مكان. والقسم الأول باطل لثلاثة أوجه: أما أولًا فلأنه كان يجب لو فتحنا رأس الآنية أن لا ينزل الماء. وأما ثانيًا فلأن الثقبة متى كانت واسعةً وجب أن ينزل الماء لأن مجاورته من الهواء القليل إذا منع جميع الماء الذي في الآنية عن النزول فالهواء الكثير المجاور للثقبة الواسعة أولى. وأما ثالثًا فلأنه إذا كان خارج الإناء خلاء فكان يجب أن ينزل الماء ويندفع الهواء بسببه إلى تلك الأحياز الخالية. وأما القسم الثاني فهو قول بالملاء ولكنه لا يدل على وجوب الملاء وامتناع الخلاء، إذ ربما كان الملاء حاصلًا وإن لم يكن واجبًا، وأما إن كان المانع من تلك الحركة ليس خارجًا عن القارورة فذلك إنما يكون إذا كان سطح القارورة حافظًا لما فيه من الماء مانعًا لنزوله، ثم من المعلوم أنه ليس يحفظه بخصوص كونه ماءً؛ بدليل أنه لو فتح رأس الإناء ينزل الماء، فعلمنا أنه إنما يمسكه لأن سطحه يقتضي أن يماسه سطح أي جسم كان أو لأن سطح الماء ملازم بالطبع لسطح الإصبع الذي لا يتمكن من النزول، فبقي الماء محبوسًا بسبب ذلك، وكل ذلك يدل على الخلاء.
فإن قيل لا يجوز أن تكون العلة في عدم نزول الماء من الإناء ما ذكرتموه من تلازم سطوح الأجسام لثلاثة أوجه: أما أولًا فلأنه يلزم أن لا ينزل عند اتساع الثقب. وأما ثانيًا فكان يجب أن يمتنع نزول الزئبق إذا كان الإناء مملوءًا زئبقًا.
وأما ثالثًا لأنه إذا كان نصف الإناء مملوءًا ماءً ونصفه هواءً ثم إذا شددنا رأس الإناء وجب أن ينزل الماء لإمكان أن ينبسط الهواء الذي فيه حتى يشتغل كل =



إذا كان نصف الإناء فيه هواء، فيقول فيلسوفنا صدر الدين: بأنه «مندفع بأن فرط ثقل الزيبق ربما أوجب مدافع الهواء فيضطره ذلك إلى التحرك، فإذا لم يجد مكانًا وراءه اضطره ذلك إلى مزاحمة الزيبق كما في مزاحمته للماء ودخوله من نواحي الثقب، وإن تعذّر ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل، لأن الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل ولا يمتنع أيضًا أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء»[١].

الدليل الثاني: دليل الأنبوب، ويظهر حين أغمس «أحد طرفَيها في الماء ومص الآخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء إلا لامتناع الخلاء»[٢]. ويضرب الشيرازي مثالًا هو ارتفاع اللحم عند مص المحجمة، وأن تلازم السطوح ليس ناتجًا عن أن للخلاء قوةً جاذبة[٣]. وللقائل أن يقول:

= الإنـاء. فنقول أما الوجه الأول فغير لازم لأن الثقبة إذا كانت واسعةً أمكن أن ينزل الماء من ناحية ويصعد الهواء من ناحية أخرى وهو مشاهد في القارورة الضيقة الرأس المكبوبة على الماء، فإنه يضطرب نزول الماء في رأس الإناء لمزاحمة صعود الهواء لـه». يراجع: المباحث المشرقية، الجزء ١، الصفحتان ٢٣٥ و٢٣٦. أما الوجه الثاني وهو تقريب ما أجاب به الشيرازي، وأنا بتقديري أقول: عدم ذكر هذه الجملة من الشُبه يعود على المنهج الذي يتبعه الشيرازي، عندما يجد شبهًا غير منطقية لا يعيرها أهميةً تذكر. لكن الشبهة التي يجدها محل نقاش يوردها وبصورة مختصرة.

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٥.

(٣) سوف نتناول هذه المسألة، نسبة أن يكون للخلاء قوةً جاذبةً ودافعة، في =



«لو ارتفع اللحم لأجل وجوب الملاء لوجب إذا ألقينا المحجمة على الحديد ثم مصصناها أن يرتفع الحديد بتبعية الهواء، فنقول: إذا وضعنا المحجمة على الحديد ولم يكن بينها وبينه منافذ يدخل الهواء فيها فالهواء إما أن لا يخرج بالمصّ أصلًا أو أن يخرج البعض وينبسط الباقي فيشغل كل المكان».

ويستدل الشيرازي على صحة الدليل الذي أقامه قائلًا: «إذا أفرط الإنسان في مص القارورة أو المحجمة وكانت رقيقةً انكسرت ولو كان الخلاء ممكنًا لما وجب انكسار القارورة، كذلك إذا وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فإنه يرتفع السندان بارتفاعها»[١].

الدليل الثالث: يقول الشيرازي أنا إذا أدخلنا رأس أنبوبة داخل قارورة ثم أحكمنا الخلل الذي بين القارورة وعنق الأنبوبة بشيء مما يسد الخلل فإن جذبنا الأنبوبة والحال هذا بحيث لا يدخل الهواء فإن القارورة تنكسر إلى داخل وذلك لاستحالة الخلاء إن أدخلت الأنبوبة[٢].

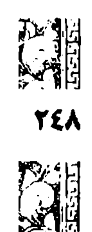
الدليل الرابع: يقول: «لو أمكن الخلاء فينزل من الأواني الضيقة الرأس ولا يلزم الحاجة إلى صعود الهواء داخل الإناء فكنا لا نرى النفاخات والبقابق»[٣].

= المبحث الثالث إن شاء الله.

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٥.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٥.



أقف هنا عند نقطة مهمة ولافتة للنظر هي أن صدر الدين الشيرازي لا يتردد في إقامة براهينه حول بطلان الخلاء على التجربة الحسية، وهو ما نستشعره من خلال ما أسماه «الإمارات الاستبصارية»، ما يعني أهمية ما تشغله التجربة الحسية والملاحظة العيانية في حكمته المتعالية حيث بات مؤكدًا أنه لم يقطع صلتها بالتجربة أو الملاحظة حتى في خضم نهجها المتعالي، وذلك يكشف لنا تعويل ملا صدرا على الأدلة الاعتبارية في نفي وجود الخلاء، مستفيدًا من نتائج العلوم ولا سيما «قوانين السوائل» في الأواني المستطرقة.

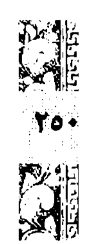


المبحث الثالث:
الشيرازي وردوده العلمية
على أدلة وجود الخلاء العقلية

المقصد الأول: رد الشيرازي على الأدلة العقلية لوجود الخلاء

عرفنا أن الشيرازي نفى حجج الذين زعموا أن الخلاء له وجود داخل العالم أو خارجه في المبحث السابق، كذلك نستنتج من كلامه الذي عرضنا له في الفصل الثالث عن المكان، حين يقول أن المكان يحيط بالعالم كإحاطة الحاوي بالمحوي، بل كإحاطة الطبيعة للجسم، والروح للبدن، أن الشيرازي يرفض أن يكون للخلاء تحقق في داخل العالم أو خارجه، لكنه لم يكتفِ بهذه الإشارة الضمنية إنما عرض الأدلة العقلية[١] أو ما يصطلح عليها الأدلة النظرية التي يلجأ إليها القائلون بالخلاء، وفي نقده هذه الأدلة يعالج الشيرازي رأي أبي البركات البغدادي الذي رد على استدلال ابن سينا بحجج عقلية في نفي

(١) يقول الشيرازي: الذي يدل على فساد قول القائلين بالخلاء طريقان: أحدهما عقلية وثانيهما علامات طبيعية أو استبصارية أو اعتبارية. لكنه لا يجد أجوبةً عقليةً طرحها الفلاسفة الذين سبقوه كاملةً، بل يلجأ إلى الأدلة الحسية التي يسميها استبصاريةً، وقد نوهنا بها سابقًا.



الخلاء، فالشيرازي متردد بين القول بضعف الأدلة التي قال بها ابن سينا ونقصها، لا من حيث إنهُ يتبنى رأي البغدادي بل من حيث تقويم الأدلة حينما وجد فيها نقصًا في الاستدلال، وهو يعرض ثلاث حجج أساسية، ويرد عليها بحجج علمية.

أولًا: حجة الخلاء والحركة

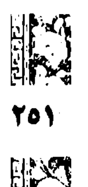
استدل القائلون بالخلاء على حقيقته، ابتداءً يعرض لنا الشيرازي الحجة التي على شقَّين: الأول: أن الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال أن يكون متحركًا أو ساكنًا والتالي محال، فالمقدم مثله، وبيان الاستلزام أن الخلاء لا يخلو إما أن يكون متشابه الأجزاء أو مختلفها،

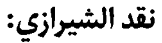
الثاني: محال، لأن ما به يخالف جزء جزءًا إما أن يكون لازمًا لذلك الجزء أو لا، فإن لزم فاللزوم إما لنفس ماهية الجزء أو لا زائد عليه[1]، وبذلك أكمل ما سبق. وأضاف الرازي إلى السبب القائل: «لأن الخلاء إما أن يكون عبارةً عن عدم الأجسام وإما أن يكون عبارةً عن الأبعاد المفارقة»[2]. فيرد الشيرازي على هذه الحجة على النحو التالي:

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٣.

(٢) فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢٣٣.





نقد الشيرازي:

يبطل الشيرازي هذا الكلام لسببَين هما:

١- لأن الخلاء عبارة عن الأبعاد المفارقة فلا اختلاف بين أجزائه في هذا المفهوم لأن أجزاء المتصل الواحد متشابهة في الماهية فأين يقع الاختلاف إذًا؟

٢- وعدّ الوجه الآخر باطلًا بسبب أن الماهية المشتركة بين أفرادها وإن كان وجه التخالف عارضًا، فالغرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الأجزاء المفروضة للخلاء، وإذا كان الافتراض كذلك استحال أن يكون موضعًا مطلوبًا بالطبع للجسم والآخر مكانًا طبيعيًا مهروبًا عنه بالطبع، وإذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي، فحينئذ لا يكون له سكون قسريًا لأن القسر فرع الطبع ولا يكون له حركة إرادية أو سكون إرادي لاستحالة أن يخص أحد المثلَين بحكم دون آخر[1].

ولم يستحسن الشيرازي القول بهذه الحجة والرد عليها، بل قال إن هذه الحجة لا تفيد أزيد من كونه مجردًا وبعدًا مطلوبًا داعيًا للحركة فيجوز أن يكون للمطلوب المتحرك مكان مع ترتيب خاص، وأيضًا لا يلزم إذا كان لشيء واحد أمكنة متشابهة أن يمتنع سكونه في واحد منها، فإن أمثال هذه المواضع أيها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه، كحال أجزاء العناصر الكلي كالماء والهواء ولولا

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٣.

ذلك لما كان سكون ولا بالطبع لشيء من أجزاء العنصر في حيزه[1].



ثانيًا: الحجة الثانية: الخلاء والجسم المعيق

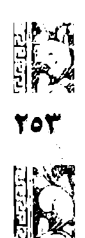
عرض الحجة:

عن حقيقة الخلاء قد أشار ضمن ما أشار إليه صدر الدين الشيرازي إلى هذا الدليل واعتبرها الحجة المعول[2] عليها فيقول: «إن الجسم إذا تحرك في مسافة فكلما كانت مسافته أرقّ كانت الحركة فيها أسرع وبالعكس أبطأ لأن الجسم الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فإذا فرضنا حركةً في خلاء فهي لا بد أن تكون في زمان لأنها تحتاج إلى قطع مسافة منقسمة إلى أجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركةً أخرى لذلك الجسم في ملاء على تلك المسافة وزمانه أطول من زمان عديم المعاوق على نسبة معينة وليكن زمان الأولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركةً ثالثةً له في ملاء أرق من ذلك الملاء بنسبة الزمانَين فإذا كانت رقته عشرة أضعاف رقة الملاء الأول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لما قررنا أن زيادة الطاقة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب أن يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر زمان الحركة الثانية مساويًا لزمان الحركة الأولى، فيلزم أن يكون

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.

(٢) يعدّ محمد عاطف العراقي هذه الحجة من أهم الحجج التي كانت مثار جدل ونقاش حتى العصر الحديث. يراجع: **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**، الصفحة ٢٩٣.



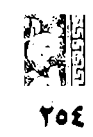
الحركة مع العائق كأنها لا معه فإن فرضت رقة المسافة الثالثة على نسبة أكثر من نسبة الزمانَين كان زمان حركتها أقل من زمان الحركة الخلائية وهذا أشنع حيث يلزم أن تكون الحركة مع العائق أسرع من الحركة لا معه»[١].

نقد الشيرازي:

يورد صدر الدين بعد ذلك اعتراضًا على هذا الاستدلال، لا من حيث هو نافٍ للخلاء، بل من حيث انطواؤه على خطأ في تصور الزمان والحركة، ذاك أن صاحب الاستدلال كان قد أخرج الحركة من أن تستحق لذاتها زمانًا معينًا. ومن هنا لا يلزم في تفاوت مقدار زمن الحركة في الخلاء وفي الملاء تساويهما. طبعًا هذا النوع من الشك كان قد أثاره أبو البركات البغدادي[٢]، وكذلك استحسنه

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٤.

(٢) أكبر الظن أن اعتقادًا قد خامر كلًّا من الرازي والطوسي والشيرازي بأن تفنيد هذه الحجة المشائية مما تفتق عنه ذهن أبي البركات وجادت به قريحته، لكن حقيقة الأمر أن البغدادي - في هذا المقام - عالة على يحيى النحوي. فيحيى هذا قد اضطلع بنقد الحجة المشائية عينها، وهو الذي ابتدع القول بأن أصل الزمان لأصل الحركة، أما طوله أو قصره فهذا أمر مرهون بمقاومة الوسط، وهو الذي نقض الدليل المشائي بحركة الفلك المقتضية للزمان رغم غيبة المقاوم والمعاوق هنا غيبةً تامةً، وقد انتهى من كل ذلك إلى القول إن زمان الحركة في الخلاء - في الحجة المشائية - يتساوى مع أصل الزمان الذي بإزاء أصل الحركة. وبهذا تتساوى حركة الخلاء مع حركة الملاء، وينهدم الأساس الذي قام عليه الدليل المشائي.





فخر الدين الرازي[١]. ويقول الشيرازي بهذا الخصوص: «واعترض بأن المحال إنما لزم من إخراج الحركة من أن تستحق لذاتها زمانًا معينًا، بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومة، وذلك باطل، لأن الحركة ماهيتها قطع ولا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء، فالحركة لذاتها تستدعي زمانًا ولذلك حركة الفلك في زمان وإن لم يكن لها مقاوم ولا عائق. نعم، قوام المسافة يوجب طول الزمان لا أصله فإذا ثبت ذلك فالحركات الثلاث متفقة في أصل الزمان الذي بإزاء أصل الحركة وهو حاصل للحركة التي في الخلاء وأما الذي بإزاء المقاومة فلا شك أنه يقصر لقلة المقاومة ويطول بكثرتها، فالساعة الواحدة في مقابلة أصل الحركة وباقي الساعات بإزاء المقاومة كالتسعة مثلًا، فإذن إذا كانت مقاومة أخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعةً واحدةً لأجل ذاتها وعشر تسعة ساعات، أعني تسعة أعشار ساعة، لأجل ما فيها من المقاومة، والمجموع ساعة وتسعة أعشار ساعة، فلا يلزم من هذا تساوي زمان ذي المعاوق وعديمه. وهذا الشك مما أورده صاحب المعتبر واستحسنه الإمام الرازي وستعلم وجه اندفاعه في بحث الميل»[٢].

---

(١) الرازي، المباحث المشرقية، الجزء ١، الصفحة ٢٣٤.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٣. ومن الأدلة أيضًا على نفي أن يكون الملاء معاوقًا والخلاء هو علة الحركة، ما نقله الشيرازي من دليل إبطال الخلاء؛ وهو: «نسبة الحركة إلى حدود السرعة والبطء كنسبة الجنس إلى الأنواع التي لا يمكن وجودها بدون شيء منها، واعلم أن المحقق الطوسي في شرحه للإشارات مهد للجواب عنه =



ثالثًا: حجة القصور الذاتي

عرض الحجة:

وأورد الشيرازي حجة بعض الناكرين للخلاء، بهدف تصحيح بعض هذه الاستدلالات وتمتينها. وهذا الاستدلال يتعلق بالقوة، وهو يقوم على أساس القصور الذاتي، من حيث إن المتحرك إذا لم يصطدم

= بمقدمة هي أن الحركة إن كانت نفسانيةً فللنفس أن تحدد حالها من السرعة والبطء المتخيلَين للنفس بحسب الملاءمة وينبعث عنها الميل بحسبها، ومن الميل تتحصل الحركة السريعة والبطيئة. وأما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما تحدد حالها تلك، إذ لا شعور، ثم بالملائمة وغيرها. فهي بحسب ذاتها تكاد أن تحصل في غير زمان أو مكان، وإذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلًا يقتضيها وحالًا يتحدد بها ولا يتصور ذلك إلا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما، وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت، والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت، والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة والبطء يكون بشيء آخر يسمى بالمعاوق، إما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقة والغلظ، أو غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن يقتضي شيئًا ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء، بل هو الذي يعاوق القسرية؛ وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي. فإذن يلزم من ارتفاع هذَين المعاوقَين أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء ويلزم منه انتفاء الحركة، ولأجل ذلك استدل الحكماء بأحوال هاتَين الحركتَين تارةً على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء، وتارةً على وجوب معاوق داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن تتحرك قسرًا. وبعد تمهيد المقدمة أجاب عن الاعتراض المذكور بوجهَين». يراجع: **الأسفار**، الجزء ٣، الصفحة ١٨٠.



بشيء، فإنه يستمر في الحركة. وبناءً على المنظور الأرسطي في وجود الهواء كعائق، يقول في استدلاله: «أن الحجر إذا رمي قسرًا إلى فوق فهو إنما يتحرك لأن المحرك أفاده قوةً تحركه إلى فوق، وتلك القوة إنما تبطل لمصادمات الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا رجوع للمرمي إلا بعد وصوله إلى سطح الفلك، ولما لم يكن كذلك علم أن المسافة غير خالية»[١].

نقد الشيرازي:

لم يجد الشيرازي هذا الدليل مناسبًا بل استطرد أن «هذه ضعيفة لعدم دلالته على وجود الملاء في العالم فضلًا عن وجوبه، ولا يدل على أزيد من وجود الهواء في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر مع جواز أن يكون في خللها خلاء كثير، وبعدما ينتهي حركتها إلى السماء أيضًا خلاء صرف»[٢].

نستخلص أن الشيرازي لم يعول على هذه الأدلة في نفي وجود الخلاء، بل أراد أن يبيّن ضعف هذه الحجج بأكثر من هذه المناقضة العقلية والمنطقية، كذلك أراد أن يبيّن حقيقة الخلاء التي احتج بها أصحاب الخلاء، لكنه أوضح أن هذا الاستدلال لا يمكنه أن ينفي فكرة الخلاء مطلقًا، لكن الشيرازي يورد استدلالات أخرى رآها

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٤، يقارن: فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢٣٣.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٤.



أمتن من سابقتها.

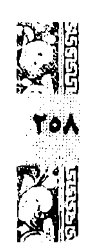
المقصد الثاني: حجة أن للخلاء قوةً جاذبةً ودافعةً

يناقش الشيرازي في هذا المقصد ما ذكره الطبيب أبو بكر محمد بن زكريا الرازي على أن للخلاء وجودًا، كما تعرفنا في الفصل السابق أن الأجسام تميل بطبعها إلى مكانها الطبيعي كسقوط الحجر والماء إلى الأسفل وارتفاع الهواء والنار إلى الأعلى فهي تطلب مكانها والبعد عن المركز والوسط، ولا يترك الجسم مكانه الطبيعي إلا بالحركة القسرية أي بقوة دافعة نحو مكان مختلف، وإذا ما زالت تلك الحركة القسرية رجع الجسم إلى مكانه الطبيعي وهي «كالزق المنفوخ والإناء المجوف المصوب في الماء»[١]، ثم يضيف الرازي كما أوردها الشيرازي أن للخلاء قوةً جاذبةً للأجسام وبسببه كان احتباس الماء في الأواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الأواني التي تسمى زرافات[٢] الماء، ومنهم من أثبت له قوةً دافعةً

---

(١) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، **رسائل فلسفية**، جمعها وصححها كراوس، عنيت بنشره المكتبة المرتضوية، طهران، الصفحة ٢٥٠.

(٢) يقول الجرجاني في شرحه **للمواقف** أن الزرافات جمع زرافة، ويصفها بأنها أنبوبة معمولة من نحاس يجعل أحد شطرَيها دقيقًا وتجويفه ضيقًا جدًا ويجعل شطرها غليظًا وتجويفه واسعًا، ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئًا لتجويفه الواسع فاذا ملئت تلك الأنبوبة ماءً، ووضعت الخشبة على مدخلها بحيث تسده، لم يخرج الماء من الطرف الآخر، ثم إنه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء، وإذا وصلت الخشبة إلى الثقبة الضيقة، ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الأنبوبة ارتفع الماء في الأنبوبة لامتناع الخلاء.



لها إلى فوق[١].

أولًا: نقد الشيرازي للحجة القائلة إن للخلاء قوةً جاذبةً

١- أن الخلاء متشابه الأجزاء كما وضحنا فلو كان لبعضها قوةً جاذبةً لعدة جهات، لجذب الواحدة دون الأخرى، فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات.

٢- وأما أن يكون الخلاء محركًا لأجزائه فقد عرفنا مما تقدم عدم قدرة الخلاء على تحريك الأجزاء في الجهات؛ لذا حتى وإن كانت حركته بسبب الخلاء، فلا بد من محرك آخر، فإذا حرك مجموع المحركات مجموع الأجزاء كان الجسم متحركًا لا محال بسبب ما حركها لا بسبب أو دافع آخر[٢]، والحقيقة أن هذا تابع لقانون الجاذبية الأرضية، لا للخلاء، كما اعتبر الشيرازي.

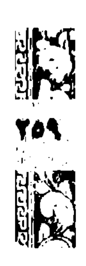
ثانيًا: نقد الشيرازي للحجة القائلة إن للخلاء قوةً دافعةً

١- إن الخلاء الذي يحرك الأجسام إما أن يكون هو الخلاء المبثوث داخل الجسم أو الخارج عنه المحيط به، فالأول يكون محالًا لأن تحريك ما يتركب عن أجزاء لا يمكن إلا بتحريك أجزائه والثاني أن علة المركب لا بد أن تكون علةً لأجزائه.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء ٤، الصفحة ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٧.



٢- وأما إن كان المحرك هو أو الخلاء المحيط، فمعلوم أن الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعده إلى فوق، فإذًا ليس كل جسم عن بعض الخلاء بين أجزائه فيكون معه، ذلك أن بعض الأجسام وبمقتضى طباعهِ يتباعد بعض أجزائه عن بعض، وهي لا تحدث إلا لوجوه:

أ- لأن هروب الأجزاء المتجانسة بعضها عن البعض،

ب- أو لأن تحديد المباعدة في ذلك الهرب بحد معين محال.

يقول الشيرازي: «بما أن التجانس علة الضم فيلزم أن يكون الهروب إلى الجهات مختلفًا بعضها يمنةً وبعضها يسرةً وبعضها قدام وبعضها خلف مع اتحاد الطبيعة».

فلأنه إما أن يكون هناك مهروب عنه وهو محال[١]، أو يلزم كون كل مهروب عن نفسه تشابه الأجزاء (اتحاد الماهية)[٢].

وكذلك هناك وجوه تبطل القول أن للخلاء قوةً موجبةً دافعةً لحركة جسم في الخلاء إلى فوق هي أنه لا بد أن يكون للخلاء قوة ملازمة له منتقلة معه حتى نثبت أن الخلاء فيه قوة الدفع، كذلك يحتاج الخلاء إلى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوبًا بتحرك إليه، وهذا غير وارد في طبيعية الخلاء.

وإذا ما كان للخلاء شيء ملازم، فإنه لا يزال الجسم يستبدل

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٨.



في حركته خلاءً بعد خلاء، فلا تكون ملاقاته للخلاء إلا في آن وفي الآن الواحد لا يتحرك شيء شيئًا، وبعد الآن لا يكون ملاقيًا له إلا أن يقول أن الخلاء يعطي للجسم قوةً محركةً تحرك إلى جهة، وهذا كله ينفي كون الخلاء تتشابه أجزاؤه وإثباته[1].

هكذا حشد صدر الدين الشيرازي شروط البحث المعرفي في قضايا الخلاء ونفيه في معرض إقامته لنظريته في المكان والبعد مسخرًا جميع الأدلة: العقلية، والاعتبارية، والعلمية، والجدلية، بعد تلخيص مكثف للأجوبة التراثية فلسفيةً وكلاميةً، ذات هوية متميزة، لم يكن فيها هذا الفيلسوف بعيدًا عن منطق التقدم المعرفي الذي حصل لاحقًا في الغرب.

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٨.



الخاتمة ونتائج الرسالة



تناولت هذه الدراسة موضوعًا على قدر كبير من الأهمية هو موضوع نظرية المكان الطبيعي، دراسةً في فلسفة صدر الدين الشيرازي، وأهميتها تظهر في كونها تحتوي على خارطة فلسفية متشعبة لم يتناولها الباحثون بحسب اطلاعي على موضوعاتهم، حيث تواصل كثير من الباحثين مع الفلسفات المعاصرة وغاب عن ذهنهم أن يوصلوا الفلسفة الإسلامية التي قيل إنها ماتت بموت الفيلسوف الكبير ابن رشد، لذا وجدت ضرورةً أن أظهر هذه الجلة من المتفلسفة التي أعتقد أنهم ذوو دور ريادي في نقل الثقافة وشرحها ونقدها. فقمت بتسليط الضوء على شيء قد يدفع الباحثين الآخرين من طلبة الدراسات العليا للمضي في إظهار فلسفات غيبت لأسباب عدة. ويمكن الخروج بأهم هذه النتائج:

أولًا: عدتُ في هذه الدراسة إلى البدايات التاريخية لهذه النظرية الفلسفية لمعرفة الآراء القيمة عند الفلاسفة من كلتا الحضارتَين اليونانية والإسلامية، لكي تكون النتائج والدراسة مبنيةً على جذور تاريخية، حيث نضجت الفكرة على يد أفلاطون وأرسطو، اللذَين رسما الخارطة للفلاسفة الذين جاؤوا من بعدهما. وتبين أن

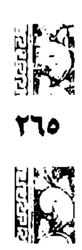


جلّ الفلاسفة اليونان أثبتوا وجود المكان إلا نفرًا قد أنكروا وجوده، وقد كان المكان محور تفسير الوجود بمعنى أن مفهوم المكان لم يدرك على أنه شيء من طبائع الأجسام فقط؛ بل اقترن تفسيره بأصل الوجود في الحضارة السابقة لحضارة اليونان.

ثانيًا: ومع الانتقال إلى أفلاطون وأرسطو فقد بحث الأول المكان في محاورة طيماوس، إلا أنها لم تكن بتصنيف دقيق، هذا ما دفع الكثير من الفلاسفة اللاحقين إلى نسبة أشياء ليست له، وعلى يد الثاني أخذت النظرية تفسيرًا أدق وبالأخص في نقد القائلين بنفي وجود المكان، ممارسًا دور المؤرخ والناقد للآراء بكل وضوح وجلاء، عمّقه بوجود شرّاح عرب ومسلمين على كتاب **الطبيعة**. عدلوا في الكثير من الأمثلة وغيرها التي نجدها حاضرةً عند ابن سينا والرازي وصولًا إلى الشيرازي.

ثالثًا: جاءت الحقبة الإسلامية الأولى كما درستها متابعةً لحد كبير من التفسير الأرسطي بمعنى أن المكان هو «سطح» وإن كان بعض الفلاسفة لم يرتضوا بهذا التفسير ومالوا إلى خلافه. لذا خالفت النتائج المتأخرة الفترة الأولى من قبل ابن رشد، حتى قُسمت المدرستَين القائلتَين بالبعد والسطح، وتعدّ الحقبة التي جاءت بعد ابن رشد مخالفةً لأرسطو وأتباعه، كما وجدناه عند الفخر الرازي والطوسي والإيجي والتفتازاني والجرجاني الذين قالوا بالبعد إلا الكاتبي والحلي اللذَين تبنّيا رأي ابن سينا.

رابعًا: يلحظ أن النصوص التي تناقلها الفلاسفة بأجمعها كانت تنتمي لكتاب **السماع الطبيعي** وشرحه لابن سينا الذي أضاف على ما نقله من أرسطو الكثير ومثل ذلك فعل ابن الطيب البغدادي.



ويلاحظ كذلك من نقاش الشيرازي أنه كان يتابع فخر الدين الرازي وبالخصوص كتابه **المباحث المشرقية** لأن الحقبة التي عاش فيها الشيرازي نظرت إلى الرازي بعَدّه إمام المشككين، حتى كان لهذه الشكوك الأثر الكبير في نقد الآراء الموروثة، وكان عليه أن يجيب عن كل الشكوك.

خامسًا: يظهر على آراء الشيرازي الأثر الواضح من الطوسي والحلي، فبالنظر إلى نصوصهم يظهر التقارب الواضح فيما بينها على اعتبار أن الطوسي كان يدافع عن ابن سينا.

سادسًا: ومن الجدير بالذكر أن الباحث حين يقرأ الشيرازي وهو يناقش نظرية المكان يجده لم يكتفِ بنقد الآراء المخالفة، بل تصدّى للآراء التي قال بها الفلاسفة السابقون، فهو يراجع كل الاستدلالات ويصلح النقص إن وجد فيها، ويردّ على التشكيكات التي سبقت، كما وجدنا في نفي ابن سينا للخلاء وتشكيك أبي البركات البغدادي.

سابعًا: يلحظ كذلك من دراسة الباحث لهذه النظرية أن الشيرازي لا يطيل الحديث عن جميع الآراء، بل يقتصر على أدق الاعتراضات والشكوك والتساؤلات ويقوم بالرد عليها، فلو قارنّا بين نصوص الفخر الرازي والشيرازي فإن الفارق بينهما كبير ولا سيما في تكثيفه للعبارات والشكوك.

ثامنًا: أظهرت الدراسة أن المعالجات التي توصل إليها الشيرازي عن المكان والخلاء كانت معالجات فلسفيةً علميةً عرفانيةً، بمعنى أن منهج الحكمة المتعالية يكون حاضرًا في جميع الموضوعات التي يخوضها الشيرازي، ومنها المكان. فالشيرازي لم يتوقف عند



الاستدلالات العقلية الفلسفية والاعتبارية، بل أخذ يعتمد على النصوص القرآنية والسنة النبوية وأخبار المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ويقارنها بما انكشف لنفوس السالكين في المقامات الأوحدية.

تاسعًا: لم تكن الدراسة طبيعيةً خالصةً على اعتبار أن مفهوم المكان يتعدى النظرية الطبيعية وينتقل إلى ما بعد الطبيعة والمنطق، فالشيرازي يدرس الطبيعيات ومن ثم ينتقل فيها إلى دراسة الإلهيات على وجه العموم، وبحسب رأيي فإن الغاية الأساسية في فلسفة الشيرازي هي الإلهيات وهذه حقيقة بينة عندما أحال في نهاية مناقشته للمكان إلى الفصل الخاص بالمعاد الأخروي، كما في تعليقه على كتاب **إلهيات الشفاء** لابن سينا ففي البداية يشرع في توضيح العلوم الطبيعية ثم يسخرها كلها للدراسة الإلهية وهذا واضح من خطة الشيرازي وترتيب كتاب **الأسفار**.

عاشرًا: إن هنالك الكثير من النظريات والمواضيع في فلسفة الشيرازي تستحق البحث من قبل الباحثين والدارسين، فالشيرازي يمثل ثقل الفلسفة الإسلامية بعد حقبة ابن رشد، حيث برمج مبحث المكان وحرص على عدّه مع الزمان، واحدًا من أبعاد الجسم.

حادي عشر: وتبين عن طريق الدراسة أن المكان بُعدٌ جوهري مجرد وهو مساوٍ لحجم العالم المساوي لحجم الجسم ذي المكان من جهة كونه حالًا فيه.

ثاني عشر: كذلك من النتائج التي توصل إليها الباحث أن المكان يتعلق بالوجود الطبيعي للأشياء، وأما خارج حدود هذا العالم فإن طبيعته تتغير بحيث لا يعود له نفس المعنى الذي ذكرناه.



قائمة المصادر والمراجع



١- القرآن الكريم.

- **الآقا حسين الخوانساري**

الحاشية على شروح الإشارات، الإشارات وشرح الإشارات وشرح الشرح وحاشية الباغنوي، (إيران: مركز النشر التابع للمكتب الإعلامي الإسلامي، الطبعة ١، ١٤٢٠هـ)، الجزء ١.

- **أبو بكر الصائغ ابن باجة**

شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، حققه وقدم له ماجد فخري، (بيروت، لبنان: دار النهار للنشر، ١٩٧٣م).

- **ابن خلدون**

المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥م).

- **ابن رشد**

السماع الطبيعي، ضمن رسائل ابن رشد، (حيدر آباد الدكن، الآصفية: دائرة المعارف العثمانية، الطبعة ١، ١٣٦٦هـ، ١٩٤٧م).

تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق وتقديم عثمان أمين، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي، ١٩٥٨م).

- **ابن مطهر الحلي**

إيضاح المقاصد من شرح عين القواعد، تحقيق محمد مشكوت علي نقي متروي، (طهران: ١٩٥٩م).



كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، للمحقق الطوسي، وشرح العلامة الحلي، (بيروت، لبنان: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، دار الصفوة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م).

الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، (مطبعة المكتب الإعلامي الإسلامي، الطبعة ١، ١٤٢١هـ).

• أبو البركات البغدادي

المعتبر في الحكمة، (حيدر آباد: الطبعة ١، ١٣٥٧هـ).

• أبو البقاء الكفوي

معجم الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، (دمشق: ١٩٨١م).

• أبو بكر إبراهيم التلوع

مدخل إلى علم التفسير، مقدمة في الفلسفة العامة، (منشورات جامعة السابع من أبريل، الطبعة ١، ١٤٠٤هـ، ١٩٩٣م).

• أبو بكر محمد بن زكريا الرازي

رسائل فلسفية، جمعها وصححها بول كراوس، عنيت بنشره المكتبة المرتضوية، (طهران: بلا تاريخ).

• أبو حامد الغزالي

مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، (مصر: دار المعارف، ١٩٦١م).

معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٩م).

• أبو الحسن الأشعري

مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة ٢، ١٩٨٥م).

• أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي

مفاتيح العلوم، (القاهرة: المطبعة المنيرية، ١٣٤٢هـ).

• أبو علي ابن سينا

الشفاء، الإلهيات، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٦٠ م).



تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، (بمبي: مطبعة كلزار حسني، طبعة حجرية، ١٣١٨هـ).

الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، (دار المعارف بمصر، الطبعة ٢، ١٩٧١م).

الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، مراجعة وتصدير إبراهيم مذكور، ١٩٨٣م.

رسالة في أقسام العلوم العقلية ورسالة في بيان الجوهر النفيس، (القاهرة، مصر: مطبعة كردستان العلمية، الطبعة ١، ١٣٢٨هـ).

النجاة، (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣١هـ).

الحدود، تحقيق وترجمة وتعليق إمليه ماريه جوانسون، (القاهرة: ١٩٦٣م).

- **أبو الفرج بن الطيب البغدادي**

الشرح الكبير لمقولات أرسطو، دراسة وتحقيق علي حسين الجابري وجماعة، (بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٢م).

- **أبو الفضل جمال الدين ابن منظور**

لسان العرب، (بيروت: دار صادر، دون تاريخ).

- **أبو نصر الفارابي**

رسائل الفارابي في الحكمة، طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٤٩هـ.

إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم وتعليق عثمان أمين (القاهرة: الطبعة ٣، ١٩٦٨م).

- **أبو يعقوب الكندي**

رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، (مصر: دار الفكر العربي، ١٢٩٩هـ، ١٩٥٣م).

- **أحمد الطيب**

الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، (القاهرة: دار الشرق، الطبعة ١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م).

- **أحمد فؤاد الأهواني**

فجر الفلاسفة اليونان قبل سقراط، (القاهرة: الطبعة ١، ١٩٥٤م).



- **إخوان الصفا**

رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، (بيروت: دار صادر، ١٣٧٦هـ.، ١٩٥٧م).

- **إدريس هاني**

محنة التراث الآخر، (بيروت، لبنان: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة ١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م).

ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، (بيروت، لبنان: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة ١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م).

- **أرسطوطاليس**

الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين مع شرح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج ابن الطيب، وتحقيق عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م)، الجزء ١.

النفس، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، (بيروت: دار القلم، الطبعة ٢، ١٩٨٠م).

- **أفلاطون**

طيماوس، ترجمة فؤاد جرجي زيدان، تحقيق وتقديم ألبير ريفو، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٦٨م).

- **أميرة حلمي مطر**

الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م).

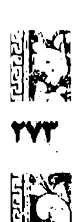
- **أولف جيجين**

المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، (القاهرة: ١٩٧٦م).

- **برتراند راسل**

الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، راجعهُ أحمد أمين، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة ٣، ١٩٧٨م)، الكتاب الأول.

حكمة الغرب، (الكويت: عالم المعرفة، العدد ٣٦٩، الطبعة ٢، ٢٠٠٩م)، الجزء ١.



- **بينس**

مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦م).

- **التهانوي**

كشاف اصطلاحات الفنون، (بيروت: دار صادر، الطبعة ١، بلا تاريخ).

- **توفيق سلوم**

المعجم الفلسفي المختصر، (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٤م).

- **جاستون باشلار**

جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، (بغداد: دار الجاحظ للنشر، الطبعة ١، ١٩٨٠م).

- **جاسم العلوي**

العالم بين العلم والفلسفة، (الدار البيضاء، المغرب العربي: المركز الثقافي، الطبعة ١، ٢٠٠٥م).

- **جان فان**

طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أبي العلا عفيفي، (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٧م).

- **جعفر آل ياسين**

صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، بغداد: مطبعة المعارف، الطبعة ١، ١٣٧٥هـ، ١٩٥٥م).

الفيلسوف الشيرازي، ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، (بيروت: منشورات عويدات، الطبعة ١، ١٩٧٨م).

فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، (بغداد: منشورات مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، الطبعة ٣، ١٩٨٥م).

الفارابي في حدوده ورسومه، (بيروت: عالم الكتب، الطبعة ١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م).

- **جورج طرابيشي**

معجم الفلاسفة، (بيروت، لبنان: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٨٧م).



- **طنطاوي جوهري**

بهجة العلوم، (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٥٤ هـ).



- **جيمس جينز**

٥٦- **الفيزياء والفلسفة**، ترجمة جعفر رجب، دار المعارف.

- **حسام محيي الدين الآلوسي**

الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة ١، ١٩٨٠م).

الكندي وآراء القدماء والمحدثين فيه، (بغداد: ١٩٨٧م).

- **حسن مجيد العبيدي**

نظرية المكان في الفلسفة الإسلامية، ابن سينا أنموذجًا، (سوريا، دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٧هـ. ٢٠٠٧م).

العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، (بيروت: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩٥م).

- **حسن محمود عبد اللطيف الشافعي**

نظرية الحركة الجوهرية عند ملا صدرا في سياق الفكر الإسلامي، ضمن كتاب **الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة**.

- **خالدة السعيد**

حركية الإبداع، دراسات في الأدب العربي الحديث، (بيروت: دار العودة، ١٩٧١م).

- **خليف فتح الله**

فخر الدين الرازي، (دار الجامعة المصرية، ١٩٧٦م).

- **خير الدين الزركلي**

قاموس الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة ٣، ١٩٧٠م)، الجزء ٦.

- **سامي محمود**

نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد، أطروحة بإشراف الدكتور عبد القادر موسى الحمداوي، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، من قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد.



- **سعادة الحكيم**

المعجم الصوفي، (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، الطبعة ١، ١٩٨١م).

- **سعد الدين التفتازاني**

شرح المقاصد، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١ م).

- **سعد الدين السيد صالح**

قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، (مطبوعات جامعة الإمارات العربية، الطبعة ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م).

- **سميح دغيم**

موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، (إيران، قم: منشورات ذوي القربى، الطبعة ١، ١٤٢٨م).

- **صدر الدين الشيرازي**

مفاتيح الغيب، تقديم محمد خواجوي، تعليق علي النوري، (لبنان: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٣م).

رسالة في الحدوث ضمن رسائل ملا صدرا، (إيـران: مطبعة ميرزا عباس، طبعة حجرية، ١٣٠٠هـ).

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، (إيران: مطبعة أفق دار الطليعة، الطبعة ١، ١٤٢٥هـ).

شرح الهداية الأثيرية، ضبط وتحقيق محمد مصطفى دكار، (بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م).

أسرار الآيات، ترجمة وتعليق محمد خواجوي، (إيران: مؤسسة مطالعات والتحقيقات، فرهنكَي الدراسات والأبحاث الثقافية، ١٩٨٤م).

أجوبة المسائل النصيرية، نشرت ضمن كتاب **مجموعة رسائل فلسفية**، (بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ٢٠٠١م).

المشاعر، ترجمة المقدمة إبتسام الحموي بمقدمة هنري كربان، **تعليق وتصحيح** فاتن محمد خليل اللبون، (بيروت، لبنان: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة ١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م).

إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين، (بيروت: مؤسسة الباقر، الطبعة ٢، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م).





العرشية، تصحيح وتعليق فاتن محمد خليل اللبون، فولادكر، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة ١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م).

المظاهر الإلهية، تحقيق جلال الدين أشتياني، (قم: مطبعة المكتب الإعلامي الإسلامي، الطبعة ٢، ١٤١٩هـ).

تفسير القرآن، تصحيح محمد خواجوي، (قم: مطبعة أمير، الطبعة ٣، ١٤١٥هـ).

تعليقات على إلهيات الشفاء، طبعة حجرية قديمة.

الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعليق وتصحيح وتقديم جلال الدين أشتياني، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة ٢، ١٩٩٦م).

المبدأ والمعاد، مقدمه وتصحيحح جلال الدين أشتياني، (إيران: انمجن شاهنشاهي فلسفة، سيد حسين نصر، بلا تاريخ).

- **صموئيل ألكسندر**

المكان، الزمان، الألوهية، علق عليه يحيى هويدي، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بلا تاريخ).

- **عبد الأمير الأعسم**

نصير الدين الطوسي، (بيروت: منشورات عويدات، الطبعة ١، ١٩٧٥م).

المصطلح الفلسفي عند العرب، (بغداد: الطبعة ١، ١٩٨٥م).

- **عبد الجبار الرفاعي**

مبادئ الفلسفة الإسلامية، (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م).

- **عبد الرحمن بدوي**

مدخل جديد إلى الفلسفة، (الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة ٢، ١٩٧٩م).

كنت، (الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة ١، ١٩٧٧م).

موسوعة الفلسفة، سليمانزاده، (ايـران، قم: منشورات ذوي القربى، الطبعة ١، ١٤٢٧هـ).

أرسطو، (الكويت: وكالة المطبوعات، الطبعة ٢، ١٩٨٠م).

خريف الفكر اليوناني، (مكتبة النهضة المصرية، الطبعة ٤، ١٩٧٠م).

- **عبد الرزاق اللاهيجي**

شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تقديم وإشراف جعفر السبحاني، **تحقيق** أكبر أسد علي زاده، (مطبعة مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة ١، ١٤٢٨هـ).

- **عبد القادر بشته**

العقل العلمي في العصر التنويري، (بيروت، لبنان: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩٧م).

- **عبد الكريم الزنجاني**

دروس الفلسفة، (نجف: مطبعة الغري الحديثة، الطبعة ٢، ١٣٨٢هـ، ١٩٦٢م).

- **عبد المعطي محمد**

قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الطبعة ١، ١٩٨٤م).

- **عثمان أمين**

الفلسفة الرواقية، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة ٢، ١٩٥٩م).

- **عزت قرني**

الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، (جامعة الكويت، ١٩٩٣م).

- **عضد الدين الإيجي**

المواقف في علم الكلام، (بيروت: عالم الكتب، بلا تاريخ).

- **علي بن محمد الجرجاني**

شرح المواقف، (الأستانة: دار الخلافة القسطنطينية، ١٢٨٦هـ).

التعريفات، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م).

- **علي حسن مطر**

الخلاصة الفلسفية، (مطبعة النجمة، الطبعة١، ٢٠٠٣م).

- **علي حسين الجابري**

الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارات اليونان، سلسلة كتب شهرية تصدر عن دار آفاق عربية، ١٩٨٥م.

أبو الفرج بن الطيب البغدادي، مراجعة عبد الأمير الأعسم ومحمد محمود الكبيسي، (بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٢م).

- **عميد الدين أبو عبد الله العبدلي**

إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، تحقيق علي أكبر ضيائي، (طهران: ميراث مكتوب).

- **غلام حسين الإبراهيمي الديناني**

حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، (بيروت، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة ٢، ١٤٢٩ه، ٢٠٠٨م).

- **فال يوري لوتمان**

«مشكلة المكان الفني»، ترجمة سيزا قاسم، مجلة **ألف**، (السعودية: العدد ٦، ربيع ١٩٨٦م).

- **فخر الدين الرازي**

المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، (مكتبة الأسدي بطهران، ١٩٦٦م).

الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا، (بيروت: دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة ١، ٢٠٠٤م).

التفسير الكبير، (مطبعة عبد الرحمن محمد بمصر، بلا تاريخ).

شرح عيون الحكمة، تحقيق أحمد حجازي السقا، (طهران: منشورات الصادق، الطبعة ١، ١٤١٥ه)، الجزء ٢.

المطالب العالية، تحقيق أحمد حجازي السقا، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤ه، ١٩٨٧م).

المحصل في أفكار المتقدمين والمتأخرين، (مصر: المطبعة الحسينية، الطبعة ١، ١٣٢٣ه).

- **فلوطرخس**

الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ضمن كتاب أرسطوطاليس في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: ١٩٥٤م).



• **فيروز آبادي**

القاموس المحيط، (بيروت: دار الجيل، بلا تاريخ).

• **قطب الدين الرازي**

شرح على شرح الإشارات والتنبيهات، (طهران: المطبعة الحيدرية، ١٣٧٨هـ).

• **قيس هادي أحمد**

نظرية العلم عند فرنسس بيكن، (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٨٠م).

• **كمال الحيدري**

دروس في الحكمة المتعالية، (قم: مطبعة النجمة، الطبعة ١، ١٤٢٤هـ.، ٢٠٠٣م).

شرح بداية الحكمة، (مركز الإمام الرضى، الطبعة ١، ١٤٢٢هـ).

مرتكزات الحكمة المتعالية، بقلم الشيخ خليل رزق، (دار الفرقد، الطبعة ١، ١٤٣٠هـ).

• **لجنة قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية بطهران**

شرح المصطلح الفلسفي، إعداد مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة ١.

• **لويس ماسينيون**

محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تصدير بقلم إبراهيم مدكور، تحقيق زينب محمود الخضيري، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة.

• **ماجد فخري**

المعلم الأول أرسطو طاليس، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨م).

• **محمد إسماعيل قباري**

علم الاجتماع والفلسفة، (دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، الطبعة ٢)، الجزء ٢.

• **محمد باقر الداماد**

القبسات، (إيران: طبعة حجرية، ١٣١٤هـ).



- **محمد تقي مصباح اليزدي**

المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، (لبنان: دار التعارف، ١٤١٨هـ.، ١٩٩٨م).

- **محمد حسين الطباطبائي**

بداية الحكمة، شرح محمد مهدي المؤمن، (مطبعة سليمانزاده، الطبعة ٢، ١٤٢٨هـ).

بداية الحكمة، تصحيح وتعليق عباس علي الزارعي السبزواري، (قم: مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة ٢، ١٤٢٣هـ.، ٢٠٠٢م).

نهاية الحكمة، صححها وعلق عليها غلام رضا الفياضي، (قم: انتشارات اموزشى وبزوهشى، ١٣٨٢هـ).

- **محمد الشهرستاني**

الملل والنحل، تقديم وتحقيق أحمد حجازي السقا ومحمد رضوان مهنا (مكتبة جزيرة الورد، الطبعة ١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م).

- **محمد صالح الزركان**

فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (بيروت: دار الفكر).

- **محمد عاطف العراقي**

الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (القاهرة، مصر: دار المعارف، الطبعة ٢، ١٩٦٩م).

- **محمد عبد اللطيف مطلب**

تاريخ العلوم الطبيعية، (منشورات الثقافة والفنون- العراقية، ١٩٧٨م)،

الفلسفة والفيزياء، (بغداد: دائرة الشؤون الثقافية والنشر، سنة ١٩٨٥م)، الجزء ٢.

- **محمد العريبي**

المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي، (بيروت: دار الفكر اللبناني، الطبعة ١، ١٩٩٢م).

- **محمد علي أبو ريان**

تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، (دارالمعرفة، الطبعة ٣).



أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، (مصر: مطبعة أحمد مخيمر، الطبعة ١، ١٩٥٩ م).

• **محمد غلاب**

الفلسفة الإغريقية، (مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة ٢، بلا تاريخ).

• **محمد المصباحي**

العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، بلا تاريخ).

• **محمود قاسم**

جمال الدين الأفغاني- حياته وفلسفته، (مكتبة الأنجلو المصرية، بلا تاريخ).

• **مراد وهبة وآخرون**

المعجم الفلسفي، (مصر: مطبعة أولاد عبده أحمد، الطبعة ٢، ١٩٧١م).

• **مرتضى مطهري**

محاضرات في الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية عبد الجبار الرفاعي، (دار الكتاب الإسلامي، الطبعة ١، ١٤١٥هـ).

بحوث موسعة في شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، (قم: مطبعة كيميا، منشورات ذوي القربى، ١٤٢٧هـ).

• **ملا هادي السبزواري**

تعليقات على الشواهد الربوبية، ضمن كتاب **الشواهد الربوبية** للشيرازي، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة ٢، ١٩٩٦م).

• **مهدي فضل الله**

بدايات التفلسف الإنساني، الفلسفة ظهرت في الشرق، (بيروت، لبنان: دار الطليعة، الطبعة ١، ١٩٩٤م).

• **موسى الموسوي**

من السهروردي إلى الشيرازي، (بيروت، لبنان: دار المسيرة، الطبعة ١، ١٩٧٩م).



الجديد في فلسفة صدر الدين الشيرازي، (بغداد: الدار العربية للطباعة، ١٩٧٨م).

- **نجم الدين الكاتبي**

حكمة العين، حققه وعلق عليه صالح إيدين بن عبد الحميد التركي.

إيضاح المقاصد من شرح عين القواعد، تحقيق محمد مشكوت علي نقي متروي، (طهران: ١٩٥٩م).

- **نصير الدين الطوسي**

تجريد الاعتقاد، ضمن كتاب **كشف المراد في شرح التجريد** للعلامة الحلي، تحقيق حسن زادة الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي.

أجوبة مسائل ركن الدين الأستربادي، ضمن منطق ومباحث ألفاظ، (طهران: ١٣٥٣هـ).

تلخيص المحصل، (مصر: المطبعة الحسينية، الطبعة ١، ١٣٢٣هـ).

كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، للمحقق الطوسي وشرح العلامة الحلي، المؤسسة.

شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، (دار المعارف بمصر، الطبعة ٢، ١٩٧١م).

- **هادي العلوي**

نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة ٢، ٢٠٠٧م).

- **هاني نعمان فرحان**

نصير الدين الطوسي وأراؤه الفلسفية والكلامية، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).

- **ولتر ستيس**

تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الثقافة للنشر، ١٩٨٤م).

- **ويل ديورانت**

قصة الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، (القاهرة: ١٩٣٨م).



- **ياسين النصير**

إشكالية المكان في النص الأدبي، (بغداد: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦م).

الرواية والمكان، (بغداد: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٠م).

حوار مع ياسين النصير، مجلة **الأقلام**، (بغداد: العدد ٤، ١٩٨٥م).

- **يحيى كبير**

«مدرسة الحكمة المتعالية»، مجلة **نصوص معاصرة**، العدد ١١، ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ.

- **يحيى هويدي**

دراسات في علم الكلام والفلسفة، (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩م).

- **يوسف كرم**

تاريخ الفلسفة اليونانية، (بيروت، لبنان: دار القلم، بلا تاريخ)، الجزء ١.

الطبيعة وما بعد الطبيعة، (مصر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦م).

المصادر الأجنبية

- **جعفر سجادي**

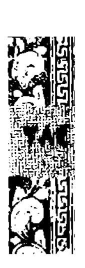
مصطلحات صدر الدين الشيرازي الفلسفية، (طهران: مطبعة الجامعة، ١٣٤٠هـ)، بالفارسية.

- **علي أنديشة**

مقالة بعنوان «الزمان بعد رابع»، ضمن **مجموعة مقالات عن الحكيم ملا صدرا**، بالفارسية، (منشورات مؤسسة فلسفة صدرا الإسلامية، ١٣٧٨هـ)، الجزء ١.

- **مهدي حائري يزدي**

فلسفة تحليلى، (ناشر مؤسسه فرهنكى دانش وانديشه معاصر، جاب أول ١٣٧٩هـ. ش).



مواقع

- **أحمد الشيخ**

بحث تحت عنوان «مفهوم الزمان بين صدر الدين الشيرازي وأينشتاين»، ينظر
http://www.dahsha.com/viewarticle.phpid=5738 ٢٠٠٩/١٠/٢٢

نظرية المكان الطبيعي

دراسة في فلسفة صدر الدين الشيرازي

يستتبع الخوض في فكرة المكان - وهو من مندرجات السماع الطبيعي - بحث حول رزمة كاملة من المفاهيم والأدوات الشائكة والتي تتعلق بمفهوم الحركة والحيز والزمن والملاء والخلاء، مضافًا إلى مفهوم الجسم الطبيعي والهندسي والشكل والأبعاد والجهات والتناهي، كما تتطلب المعالجة استدعاءً لآليات المنطق والفيزياء وعلاقة العلم بالفلسفة.

ويُنظر للمكان - وفقًا للسياق الفلسفي الإسلامي - في نطاق البحث حول مدى ارتباط الطبيعة بعالم ما بعد الطبيعة، وهو تعبير آخر عن ردم الثغرة ما بين الروح والجسد، الفكر والمادة. ومن هذه الزاوية تحديدًا ينبغي أن نفهم مبررات عقد مباحث تتعلق بالعلم بالسماويات والأرض وما بينهما. هو بحث عن جانب العود في سلسلة الوجود في مقابل جانب البدء. بل إن الشيرازي يعنونه بوضوح كمبحث "في النظر المختص بعلم المعاد". وبذلك يتخذ البحث الطبيعي في فلسفة الإسلاميين المتأخرين طابعًا توظيفيًا، فيبحث في تقسيم الجسم إلى بسيط ومركب، وتقسيم البسيط إلى فلكي وأرضي، سعيًا إلى التمهيد للسير الفلسفي من عالم الطبيعة إلى عالم ما وراء الطبيعة.

وحول مفهوم المكان ورؤية صدر المتألهين الفلسفية حوله، انعقد البحث في هذا الكتاب.


ISBN 978-614-440-064-7

